Mounir Kchaou** منير الكشو*

علمنة الأخلاق وظهور مجال الضمير

مقارنة بين السياقين الغربي والعربي

Secularization of Ethics and the Emergence of Conscience

A Comparison between the Western and Arab Contexts

ملخص: تدافع الورقة عن أطروحة الافتراق بين الفلسفات الأخلاقية القديمة والحديثة حول أمرين: أوّلًا، أن الأخلاق الحديثة تقوم على قواعد ضابطة لأخلاقية الفعل، على خلاف أخلاق القدامى التي تبحث في الفضيلة وفي السعادة غايتين للفعل. وثانيًا، أنها تعتبر الإنسان قادرًا على الاهتداء بعقله وبضميره، وازعًا جوّانيًا، لمعرفة واجبه الأخلاقي، والسيادة بالتالي على نفسه وعلى أفعاله. في مقابل هذه التطوّرات التي أدّت إلى علمنة المعايير الأخلاقية، لم يرصد المقال تطوّرات مماثلة على صعيد الفكر الأخلاقي العربي والإسلامي أدّت إلى تجسيد فكرة سيادة الفرد على نفسه وإلى إقرار مبدأ حرية الضمير الأخلاقي.

الكلمات المفتاحية: علمنة، قاعدة، فضيلة، ضمير، قانون

Abstract: This study highlights the differences between ancient and modern theories of ethics. The first difference is that modern theories of ethics are based on rules of conduct that govern individual behavior in opposition to ancient morality, according to which virtue it is an inclination to do good, and happiness is the ultimate end. The second difference is that modern ethics assume that human beings can be guided by reason, and that their conscience, in its capacity as an inner deterrent, allows them to know their moral duties and control their conduct. Such development in the field of Western modern moral theories has led to the secularization of values and norms of moral action in the West. By contrast, Arab and Islamic ethical thought has not moved in this direction, failing to embody the notion of individual autonomy and the recognition of the principle of freedom of moral conscience.

Keywords: Secularization, Rule, Virtue, Conscience, Law

* أستاذ الفلسفة الأخلاقية والسياسية بجامعة تونس.

** Professor of Moral and Political Philosophy at the University of Tunis.

يتعلق موضوع هذه الورقة بمسألة شائكة من الناحية الفلسفية وشديدة الحساسية في سياقنا العربي والإسلامي، بحيث إن معالجتها تبدو لنا حاسمة اليوم لفهم مسار علمنة القيم والقواعد الموجِّهة للفعل في الغرب، وتبيّن الطرق المسدودة والمآزق التي تردّى فيها هذا المسار في ثقافتنا العربية والإسلامية، وكذلك لإجراء استشراف أفضل لآفاق تطوّر الحداثة بوصفها سياقًا عالميًا نشكل نحن العرب جزءًا منه. ويتعلق رهان هذه المسألة بمدى إمكان تجديد الثقة التي وضعها التنوير الأوروبي في الإنسان باعتباره فاعلًا أخلاقيًا وصاحب حق وسيّد ذاته وحاكم نفسه، ومسؤولًا عمّا يأتيه من أفعال، في الوقت الذي تتعالى أصوات محذِّرة من خطر المنعرج الذي اتخذه مسار الحداثة منذ العصر الكلاسيكي مع ديكارت ومنذ التنوير مع كانط، عندما وضعت الحداثة ثقتها في قدرة الإنسان على أن يكون ذاتًا عالمة وسيّدًا للعالم وشخصًا أخلاقيًا، بما له من قدرة على التمييز والتحديد الذاتي.

قبل الخوض في تفصيلات هذه المسألة، نودّ بادئ ذي بدء جلب الانتباه إلى أن العنوان الذي وضعناه لهذه المداخلة يجب ألّا يوحي بأن ما وصّفناه علمنة للأخلاق مساق خطيّ يأخذ اتجاهًا تصاعديًا متّصلًا، أو بأن الجدل الفلسفي في شأنه حُسم وقُضِي الأمر فيه، إذ يمكن ذكر على الأقل عَلمين مهمين من أعلام التفكير الفلسفي المعاصر في الأخلاق يعارضان إما إيجابيته على صعيد اتساق النظريات الأخلاقية في العصر الحديث وقدرتها على توجيه العمل نحو ما يكون فيه خير للذات وللجماعة، وإما مطابقة هذا المفهوم لحقيقة الأخلاق المعاصرة؛ فالفيلسوفة الإنكليزية المعاصرة إليزابيث غرترِيد أنسكومب مثلًا اعتبرت أن أخلاق العصر الحديث علمانية فعلًا؛ إذ إن الفلسفة الأخلاقية الحديثة باتت، وعلى نحو بيّن مع كانط، في غنى عن فرضية المشرّع الإلهي ما دام الإنسان ككائن عاقل، وإن ظلّ متناهيًا، قادرًا على أن يضع لنفسه قوانين عقلانية لفعله، وأن يلزم نفسه بها من دون حاجة إلى توجيه خارجي، غير أن العلمانية تؤدي، في رأيها، إلى إفراغ الأخلاقية من معنيي الواجب (Duty) والالتزام (Obligation)، فهي ترى أن القانون الأخلاقي الذي يضع الواجبات ويفرض الالتزامات لن تكون له أهمية حاسمة في مجال الأخلاقية ما بقي غير مسنود بفكرة أساسية هي وجود مشرّع فوق بشري، أي إلهيّ، له سلطة الإجبار وفرض الواجبات على البشر[1].

أما فيلسوف الأخلاق الأميركي جيروم شنويند، فيرفض أن تكون النظريات الأخلاقية الحديثة، التي تدافع عن مبدأ حاكمية الذات لذاتها، جزءًا من مشروع شامل لفلاسفة الأنوار من أجل ترسيخ أركان مجتمع معلمن (secularized society)؛ إذ يرى أن فلاسفة التنوير كانوا في معظمهم يرومون إصلاح الكنائس والإكليروس، وتأكيد مبدأ سيادة الفرد على نفسه، ولم تكن غايتهم تأسيس أخلاق علمانية ولا إخلاء حياة الناس من الدين. فمعاداة الإكليروسية ورفض تدخّل القساوسة في المسائل الزمنية ليسا اللادیانية في نظر شنويند، إذ يقول: «وباختصار، إن زعم أن الجهد الرئيسي

(1) G. E. M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy,» *Philosophy*, vol. 33, no. 124 (January 1958), in: G. E. M. Anscombe, *Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, vol. 3: Ethics, Religion, and Politics*, Cited by: Jérome B. Schneewind, «La Philosophie morale au XXe siècle,» dans : K.-O. Apel [et al.], *Un siècle de philosophie: 1900-2000*, folio. Essais; 369 (Paris: Gallimard; Centre Pompidou, 2000), pp. 146-147.

للفلسفة الأخلاقية في القرن الثامن عشر انصبّ على عَلمنة الأخلاق لا يصمد أمام الفحص الأكثر سطحية»[2].

لذلك، لا يبدو فكّ الارتباط بين الدين والأخلاق في النظريات الأخلاقية المعاصرة مسألة حُسم الخلاف فيها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن مفهوم العلمنة، بما يعنيه من توقّف الدّين بالتدريج عن أن يكون سلطة موجِّهة ومتحكّمة في سلوك الناس وفي حياة المجتمعات بقدر ما يصبح البشر، والجماعات التي ينتمون إليها، أكثر حداثة، تعترضه اليوم كثير من الصعوبات على صعيد النظرية السوسيولوجية، نفهم تردّد الكثيرين في أخذ موقف قاطع حيال هذه المسألة وتبنّي أطروحة العلمانية. وليس أدلّ، في رأينا، على هذا الارتياب في سداد مفهوم العلمانية وفي كفايته على توصيف حالة العلاقة بين المقدّس والدنيوي اليوم، من رواج أطروحة نزع العلمنة (Desecularization) ودعاوى إعادة السحر إلى العالم كما عبّر عنها عالما الاجتماع الأميركيان بيتر برغر وديفيد مارتن، وهي تلقى اليوم قبولًا واسع النطاق، وكذلك الدعوة الملحّة التي أطلقها بعض الفلاسفة الليبراليين للتسامح مع وجهات النظر الدينية وقبول أساليب حجاجها في القضايا العامة وفي الفضاء العام.

لقيت الأطروحة التي دافع عنها برغر ومارتن صدى إيجابيًا وترحيبًا لدى كثير من الفلاسفة، نذكر منهم - على وجه الخصوص - هابرماس الذي سارع إلى توصيف اللحظة الراهنة للفكر المعاصر بلحظة ما بعد العلمنة، وإلى اعتبار أن أطروحة العلمنة في انحسار كبير الآن وتعاني صعوبات ومآزق في مجالات عدة[3]. وعلى المنوال نفسه نسج الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور، الذي بدا أنه وجد في أطروحة نزع العلمنة فكرة مسنودة بأدلّة إمبيريقية لاستخدامها في سجاله ضد الليبرالية (وتحديدًا ليبرالية جون رولز ورونالد دْوُركين وكانط) التي يراها مسؤولة عن التسويغ الفلسفي لسياق الفردنة والتذرير وتفتيت الروابط الاجتماعية في المجتمعات ما بعد التقليدية، ويراها مسؤولة أيضًا عن هذه الصورة المشوّهة للحداثة التي نعيش في سياقها[4]. ويبدو أن مسوّغات أطروحة نزع العلمنة تثير لدى كثير من الباحثين ارتيابًا في مدى انسجام مفهوم العلمنة مع وقائع عصرنا اليوم، وخاصة مع عودة المقدَّس بقوة في حياة الناس، وانتشار ظاهرة التديّن، والحضور القوي للفِرق والجماعات الدينية في الفضاء العام في بلدان ديمقراطية تعترف دساتيرها بالتعددية الثقافية والإثنية وتضمن حقوق الأقليات الدينية.

سوف لن نسهب في نقاش هذه النقطة، بل سنكتفي بالإشارة إلى أن هناك ضربًا من الدراسات يقع عند مساحة التراكب (overlapping area) بين جملة من الاختصاصات، وهي الفلسفة والنظرية السياسية والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا وسيكولوجية الأخلاق؛ هذه الاختصاصات التي ميّزت أعمال

(2) Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), p. 8.

(3) هذا الموقف المتسرّع من هابرماس يتجلى في حديثه عن المجتمعات الحديثة والليبرالية بقوله إنها باتت اليوم ما بعد علمانية، وهو ما ينم في نظرنا عن ضرب من الخفّة النظرية لا ينسجم، في رأينا، مع مقتضيات الرصانة الأكاديمية المحمولة عادة على كبار الفلاسفة والأكاديميين. انظر: Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion: Les Défis de la démocratie*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, NRF essais (Paris: Gallimard, 2008), p. 166.

(4) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), pp. 315-318, esp. pp. 428-435.

بيبا نوريس وورونالد إنغلهاردت وروبرت بوتنام، ويمكن أن نعدّها بمثابة التكذيب الإمبيريقي، بمعنى التكذيب الذي نجده في إبستيمولوجية كارل بوبر لأطروحة نزع العلمنة؛ فنتائج دراسات إنغلهاردت ونوريس تفضي إلى نقدٍ جوهري يستند إلى الوقائع، ويتناول أطروحة نزع العلمنة وأفول عصر العلمانية التي دافع عنها كلٌّ من برغر ومارتن، وحظيت باهتمام هابرماس وتايلور وتقديرهما[5]. أما دراسة بوتنام بشأن تعطّل مسار التنمية وبطء نسق النمو في جهات جنوب إيطاليا، بعد إرساء نظام الحكم المحليّ والجهوي في نهاية سبعينيات القرن الماضي، فتبيّن أن سيطرة الكنيسة على الحياة العامة، إلى جانب عوامل أخرى، يستفيض بوتنام في تحليلها، عطّلت عقلنة مناحي الحياة وتغلغل القيم المدنيّة في النسيج المجتمعي[6]. ويبدو لنا أن هذا المسلك في البحث مهمّ جدًا، وهو يفضي إلى إعادة تأكيد أطروحة العلمنة من خلال حجج تأييد إمبيريقية لا إلى نفيها. لكن لا بد أن تظل إعادة تأكيد العلمنة اليوم بعيدة عن الروح التبشيرية بعالم هجره المقدّس نهائيًا وتسوده العقلانية المطلقة التي شابت أطروحة العلمنة وأفول المقدّس عند ظهورها وتبلورها مع ماكس فيبر ودوركهايم وماركس.

هذه الملاحظات كلها قدّمناها كي لا يوحي العنوان الذي اخترناه لهذه الورقة بأننا نستخدم مصطلح أخلاق عَلمانية على نحو غير نقديّ، أو أنّنا غير مدركين مدى قوّة الاعتراض الذي تواجه به اليوم فكرة أخلاق قادرة على أن تستقيم بنفسها من دون دعم وتحفيز دينيين أو انشداد إلى أفق لاهوتي. لكننا سندافع في ما يلي عن أطروحة القطيعة والافتراق بين النظريات الأخلاقية القديمة والنظريات الأخلاقية الحديثة ضد أطروحة الاتصال والاستمرارية، وهو ما يدعم في رأينا أطروحة العلمنة في مجال الأخلاق رغم اعتراضات شنويند الشديدة [7]. ولئن اختلفت آراء دارسي تاريخ الفلسفة الأخلاقية، كما أسلفنا، حول مدى جواز توصيف أخلاق الحداثة بأنها أخلاق عَلمانية وحول إن كانت العلمانية تتضمن بالضرورة قدرًا من المادية يؤدي إلى إخراج المقدّس من حياة البشر، وبالتالي إلى ضرب من اللادينية (Atheos)، فإنّهم يُجمعون عمومًا على فوارق عميقة تفصل بين الفكر الأخلاقي القديم والفكر الأخلاقي الحديث. ولا تتعلق هذه الفوارق بمدى اقتران الأخلاقية بالتديّن؛ فمعظم فلاسفة الأخلاق المحدثين، من لوك وكانط إلى ستيوارت مِل، يقرّ بما بين الأخلاق والدين من اتصال، وإنما تتعلق بأمرين نراهما أساسيين، وهما: **أولًا**، أن الأخلاق الحديثة تقوم على قواعد تتحدّد من خلالها أخلاقية الفعل، وهو ما يجعلها مؤسّسة للقانون المدني الوضعي كما يتجلى ذلك بوضوح لدى كانط، حيث يظهر الأمر الأخلاقي القطعي في وجهين، وجه أخلاقي جوّاني يتّصل بالنيّة وبحسن الإرادة، ووجه قانوني خارجي يقترن بملكة القسر والإكراه. **ثانيًا**، أن الأخلاق الحديثة تفترض أن

(5) Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 4.

(6) روبرت د. بوتنام، **كيف تنجح الديمقراطية: تقاليد المجتمع المدني في إيطاليا الحديثة**، ترجمة إيناس عفت (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 2006)، الفصل 4.

(7) تبدو أطروحة الاتصال والاستمرارية في تاريخ النظريات والمذاهب الأخلاقية الأكثر شيوعًا؛ فالمراوحة بين القديم والحديث، حيث تُعرض أفكار اسبينوزا وكانط مثلًا إلى جانب أفكار ابن باجة أو أرسطو أو الماوردي أو الرازي أو الفارابي على سبيل إبراز أن النظريات الأخلاقية الفلسفية الحديثة عمّقت ودقّقت مع ما وجِد في الفلسفة الأخلاقية القديمة، وأنها لم تقطع مع الخلفيات الدينية التي تسندها وإنما قامت بإعادة صوغها على نحو مغاير، نجدها رائجة في كثير من الكتابات.

الإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا، وإن ظل متناهيًا وخطّاءً، قادر على تمثّل القاعدة الأخلاقية والاهتداء إليها بنفسه بفعل النور الداخلي الذي حباه الله به من دون حاجة إلى توجيهٍ خارجي من أي سلطة، زمنية أكانت أم غير زمنية، وهو ما يعني ظهور الضمير بوصفه وازعًا داخليًا لا تكون له قيمة إلا إذا اعتُرف للفرد بالحقّ في السيادة الكاملة على نفسه.

في مقابل هذه التطوّرات المهمة التي عرفتها النظريات الأخلاقية في الفكر الغربي وأدّت، في نظرنا، إلى علمنة مجال القيم والمعايير الأخلاقية، لم نرصد على صعيد الفكر الأخلاقي العربي والإسلامي تطورات مماثلة أدّت إلى تجسيد فكرة سيادة الفرد على نفسه وإقرار مبدأ حرية الضمير الأخلاقي، وهذا ما سنحاول بيانه في الجزء الأخير من هذه الورقة.

***

قبل أن نتعرض لموضوع علمنة المجال القيمي والأخلاقي، لا بد من توضيح الصلة بين الديني والأخلاقي في النظريات الأخلاقية الحديثة، وعلى وجه الخصوص لدى كانط الذي شهدت فلسفته الأخلاقية اهتمامًا متزايدًا في الأزمنة الأخيرة بعد تراجع ألق الفلسفة الهيغلية، وانحسار تأثير الماركسية، والعودة القوية لفكرة حقوق الفرد الصورية. وسنعتمد لتوضيح هذا الأمر على مقاربتين لتاريخ الفلسفة الأخلاقية: الأولى هي لرولز، والثانية لشنويند في الكتاب الذي أسلفنا ذكره[8].

يستند رولز إلى تمييز الفيلسوف الإنكليزي سيدجويك (1838 – 1900)، في كتاب أصدره سنة 1905 تحت عنوان *Methods of Ethics* (مناهج الأخلاق)، بين فلسفة الأخلاق الإغريقية وفلسفة الأخلاق لدى المحدثين[9]، مع تنبيه من سيدجويك إلى أننا لن نتمكّن من فهم الفلسفة الأخلاقية اليونانية إذا اعتمدنا تصوّرات قانونية تبحث في مدى تطابق الفعل مع قواعد تضفي عليه الشرعية. فحينما نكتفي فقط بالسؤال: «ما هو واجبنا وعلى ماذا يتأسس؟» بدل أن نسأل: «ما هي الأشياء التي يقدّر الناس أنها خير هي حقًا كذلك أو هي الخير الأسمى؟»، وبدل «أن نبحث في العلاقة بين الخير الذي نعدّه فضيلة وصفات السلوك والخُلق التي نوصي بها ونعجب بها وفي صلته بالأشياء الخيّرة الأخرى»، نكون عندها نفكّر من خلال المدوّنة الأخلاقية الحديثة لا القديمة، أي اليونانية والإسلامية والقروسطية المسيحية[10].

يشير رولز في معرض شرحه رأي سيدجويك إلى أن الفلسفة الأخلاقية الإغريقية تتصف بالسّمات التالية:

ـ أن الإغريق كانوا منشغلين بفكرة الخير الأسمى باعتباره مثالًا أعلى وحريًا بأن يُطلب غاية للفعل؛

ـ هذا الخير هو خير الفرد؛ فأرسطو مثلًا لا يقول عندما يدافع عن فكرة العدالة إنه يتعيّن علينا التضحية بخيرنا الخاص من أجل تحقيق مقتضياتها، وإنما بتأكيد أننا سنفشل في تحصيله إذا رفضنا الخضوع

(8) John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Edited by Barbara Herman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

(9) Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Macmillan, 1907).

(10) Rawls, p. 2.

لإكراهات العادل. وما يصحّ هنا على أرسطو ينطبق أيضًا على مقاربة سقراط وأفلاطون للفعل الأخلاقي؛ فالعمل الفاضل هو بالنسبة إليهما خير يستحق مكانًا إلى جانب خيرات أخرى تؤلّف الحياة الجيّدة، وفكرة خير أسمى تمثّل مقياسًا للتعرّف إلى الخيرات التي تحقّق هذا المثال الأعلى للحياة الجيّدة؛

ـ تصوُّر لأخلاق تقوم على الإعمال الحرّ والمنظّم للعقل، ولا تستند إلى وحي باعتبار أن الديانة اليونانية كانت ديانة مدنيّة تعبّر عن نفسها على نحو خاص من خلال ممارسة اجتماعية عامة للاحتفالات العمومية إحياء لذكرى حوادث مهمة في حياة المدينة. وما دام الفرد يشارك في هذه الممارسات، ويلبّي ما تنتظره الجماعة منه، ويحترم الأعراف والطقوس الجاري العمل بها، والتي تنص عليها تلك الديانة، فإن تفصيلات معتقداته وتصوّراته ليست موضوعًا ذا شأن. هذه الديانة لم تكن ديانة خلاصية كما هو الشأن في المسيحية، ولم توجد لدى الإغريق فئة متميزة من الكهنة ورجال الدين تحتكر وسائل نيل الرحمة والفوز بالخلاص[11]؛ ففكرتا الخلاص وخلود النفس لم تكن لهما أهمية كبرى في الثقافة اليونانية الكلاسيكية، ولم تكن الثقافة المدنية الدينية الإغريقية في العصر الكلاسيكي تستند إلى كتاب مقدّس مثل التوراة أو القرآن. وقد اصطدمت فلسفة الأخلاق منذ سقراط، وفي بحثها عن مَثل أعلى أخلاقي يكون أفضل انسجامًا مع المجتمع والثقافة الأثينية للقرن الخامس قبل الميلاد من ذلك الذي كرسّه العصر الهوميروسي والثقافة والقيم المرتبطة به، بالمثل الأعلى لهذه الثقافة المتمثل في المحارب البطل كما تقدّمه لنا قصيدتا الإلياذة والأوديسا. لذلك أكدت الفلسفة الأخلاقية الإغريقية من البداية استقلاليتها عن جملة العناصر المؤثرة في الثقافة الإغريقية، وأصرّت على اعتماد العقل، ونفت كلّ سلطان للتقليد[12].

أما الفلسفة الأخلاقية الحديثة، فتختلف في نظر رولز عن الفلسفة الأخلاقية القديمة؛ إذ يرى أن السياق الثقافي والتاريخي قد حدّدته تطورات مهمة هي: **أولًا**، الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر؛ فهو ساهم على نحو كبير في تشكّل مَعالم العالم الحديث، إذ عصف بالوحدة الدينية للعالم المسيحي في القرون الوسطى وأدخل التعدّديّة الدينية مع جميع الاستتباعات التي ترتّبت عنها والتي لم تكن بالضرورة مقصودة ممن أطلقوا هذا المسار[13]. وكما يلاحظ هيغل في الفقرة 270 من **أصول فلسفة الحق**، جعلت التعدّدية الحرية الدينية أمرًا ممكنًا رغم أنه لم يكن في نية لوثر ولا كالفن تحقيقها[14]. ثانيًا، تطوّر الدولة الحديثة بإدارتها المركزية؛ فالدولة تُعتبر في صورتها الحديثة أمرًا جديدًا بدأ يتأكد، كما يقول لنا كوينتن سكنر، منذ حوالى القرن السادس عشر ميلادي، بعد أن كان الحكم مقسّمًا وموزّعًا بين سلطات متعدّدة دينية وإقطاعية وأرستقراطية وعشائرية وبطريركية. وكان مصطلح الدولة باللاتينية (Status) يحيل إلى الحالة التي يكون عليها الحاكم أو الوضع الذي تكون عليه

(11) Ibid., pp. 4-5.

(12) بشأن هذه النقطة، انظر: Leo Strauss, «Classic Natural Right,» in: Leo Strauss, *Natural Right and History*, Charles R. Walgreen Foundation Lectures (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 83-87.

(13) Rawls, p. 5.

(14) ج. ف. ف. هيجل، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996)، ص 528.

الأمة، ولم يكن يحيل إلى وضع دائم غير مقترن بشخص الحاكم كما أصبح عليه الأمر في ما بعد[15]. وفي نهاية القرن السادس عشر كانت السلطة المركزية نظامًا قارًّا وثابتًا في أوروبا في بلدان مثل إنكلترا وفرنسا وإسبانيا، ولم يتحقّق في ألمانيا وإيطاليا إلا في القرن التاسع عشر. أما العنصر الثالث الذي ميّز ظهور النظرية الأخلاقية الحديثة، فيتمثل، في نظر رولز، في تطور العلم الحديث مع القرن السابع عشر بصورة خاصة. والمقصود هنا الثورة الكوبرنيكية والغاليلية والفيزياء النيوتنية والحساب الرياضي مع ليبنتز. ويعتبر رولز أن الإصلاح الديني كان له الأثر البالغ في ظهور صورة جديدة للأخلاق؛ فالنتيجة الحتمية لانقسام دين خلاصيّ ذي نزعة توسعية تسنده سلطة مُمَأسسة هي بروز سلطات دينية متنافسة داخل كل مجتمع، تدعو كلّ منها إلى الخلاص على طريقتها، وتتميّز بجملة من الخصائص تجعلها مختلفة عن الدين الأصلي الذي انشقّت عنه، وتحتفظ في الوقت نفسه بنقاط مشتركة معه. وقد أنتج الإصلاح الديني نزاعات خطِرة كانت أهمّها الحروب الدينية التي لم يعرفها الإغريق؛ ففي حين كان السؤالان الأساسيان للفكر الأخلاقي في أثينا ينحصران في معرفة كيف ينبغي أن نعيش؟ وما هو أفضل أسلوب في الحياة؟ أصبحا في الفكر الحديث، بعد الإصلاح الديني، كيف نتعايش مع أشخاص ينتمون إلى ديانة تحمل رسالة خلاصيّة يحملها الدين الذي نؤمن به ويؤمن بها كثير من الناس ولها نفوذ عليهم؟[16] لهذا اجتهد الفكر الفلسفي الأخلاقي الحديث في الإجابة عن هذا السؤال الجديد من خلال نظريات كبرى عقلانية ومتّسقة.

وفقًا لهذه الوجهة، لا غرابة إذًا في أن نرى ابتداء من القرن السابع عشر عددًا كبيرًا من المؤلفين يعمل على تأسيس معارفنا على مبادئ مستقلة عن سلطة كلّ كنيسة وتكون في متناول إدراك ومعرفة كلّ فرد «عادي» يتحلّى بملكة التمييز والبصيرة. انطلاقًا من ذلك، حاول هؤلاء المؤلفون والفلاسفة أن يصوغوا جملة من المفاهيم والمبادئ تكون قادرة على تحديد معنيَي الاستقلالية الذاتية والمسؤولية الشخصية. وعندما نقارن هذه الوجهة مع الوجهة التقليدية للكنيسة المسيحية التي تعتبر أن في غياب الوحي الإلهي والشرح الجيّد له لا نستطيع أن نتعرّف إلى مبادئ الخير والشر التي تضبط لنا واجباتنا والتزاماتنا، يبرز لنا بون شاسع. وباعتبار أن القدرات الذهنية متفاوتة وأن الجمهور العريض غير قادر على فهم النصوص المقدّسة واستخلاص مبادئ العمل الصالح منها، لا بد، وفق الوجهة الدينية، من أن تنير الأقلية العالمة، من رجال الدين تحديدًا، جموع الناس وتهديهم إلى سواء السبيل، أما هؤلاء فيؤدون فرائضهم الدينية وواجباتهم الأخلاقية خوفًا من العقاب وطمعًا في الجزاء في الآخرة. وفي سياق مشابه لسياق تحليل رولز، يؤكد مؤرّخ الفلسفة الأخلاقية شنويند أن الصفة الجوهرية المميّزة للنظريات الأخلاقية الحديثة لا تتمثّل في علمانيتها بقدر ما تكمن في الجهد الدؤوب لوضع حدود

---

(15) يقول سكنر: «فقبل القرن السادس عشر لم تستعمل لفظة status، من قبل الكتاب السياسيين إلا للإشارة إلى أحد شيئين: إما الوضع والحالة التي يجد عليها الحاكم نفسه فيها the status principis أو «وضع الأمة» العام، أو حالة المملكة، ككلّ the status regni، فما كانت تفتقر إليه تلك الاستعمالات هو فكرة حديثة واضحة عن الدولة بوصفها شكلًا من السلطة العمومية منفصلًا عن الحاكم والمحكوم كليهما، ومؤلفا السلطة السياسية العليا داخل فكر محدّد معيّن. وقد قيل، وكان القول معقولًا، إن هذا المعنى الحديث والمجرد، قد يكون نشأ، مباشرة، من أبحاث سابقة تتعلق بحاجة الأمير «أن يحافظ على دولته»، بمعنى المحافظة على مجموعة سلطاته القائمة». انظر: كوينتن سكنر، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني** (الجزء الثاني)، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 577 ـ 578.

(16) Rawls, p. 5.

للرقابة التي يمارسها ربّ أعلى على حياة البشر، والتي ظلّت تُعتبر أساسية لقوام الأخلاق طوال العصور الوسطى[17]. لذلك، فإن العنصر الحاسم في تشكّل الفلسفة الأخلاقية الحديثة هو، في نظره، الوفاق الذي تبلور بين النظريات الأخلاقية المختلفة بشأن مبدأ أساسي هو مبدأ حكم الذات لذاتها (Self government)، أي أن يكون المبدأ المحدّد للفعل قائمًا في الفاعل ذاته مهما تكن طبيعة ذاك المبدأ، سواء اعتبرها بعض الفلاسفة عاقلة (العقلانيون عمومًا) أو عاطفية أو غريزية أو انفعالية (الإمبيريقيون). وقد كانت هذه النظريات في الوقت نفسه من صنع فلاسفة دينيين وفلاسفة لا دينيين أو حتى مناهضين للدين[18].

تكتسي النظرية الأخلاقية الكانطية أهمية خاصة في تاريخ الفلسفة الأخلاقية الحديثة في هذا المجال؛ إذ إنها وُفّقت في الصياغة النسقية والمُتّسقة لمفهومين أساسيين للفلسفة الأخلاقية الحديثة. هذان المفهومان هما الإرادة الحرّة باعتبارها مبدأ تشريع ذاتي، والاستقلالية من حيث هي ناموس ذاتي (Auto nomos) في مقابل التبعية لناموس خارجي (hetero nomos) . وتكمن أهمية كانط، كما يرى شنويند، في أن انخراطه المعياري في الدفاع عن تصوّر للأخلاقية بوصفها حُكم الذات لذاتها جعله ينتهي إلى فكّ الارتباط بين الأخلاق والإبستيمولوجيا وكذلك الأخلاق والأنثربولوجيا. فمن جهة يجعل الانقطاع بين أحكام الوجود وأحكام الوجوب تعرّف الشخص إلى واجبه الأخلاقي لا يشترط علمًا ومعرفة نظرية؛ فالحدّ الأدنى من كفاية التمييز يجعل المرء قادرًا على إدراك الأمر الأخلاقي القطعيّ ومطابقة سلوكه وفق مقتضياته، ومن جهة أخرى اعتبار الفعل الأخلاقي فعلًا حرًّا جعل كانط يرفض تأسيس الأخلاق على الأنثروبولوجيا؛ فمهما تكن المعرفة التي لدينا بالإنسان كما سوّته الطبيعة، أي كواقعة ضمن نظام للوقائع يخضع بالتالي للحتمية الطبيعية، يظلّ الفرد بالنسبة إلى كانط، بوصفه كائنًا عاقلًا ومتناهيًا، قادرًا دومًا على اقتلاع نفسه من نظام الأسباب ليلج نظام الغايات، وليجعل سلوكه نابعًا من إرادة حرّة ومن مبدأ تحديد ذاتي. من هنا يصبح من اليسير على كانط أن يقيم الأخلاقية على هذه النواة الصلبة المتمثلة في قانون يلزم به البشر أنفسهم، جاعلين منه الدافع لفعلهم. ويسمّي كانط هؤلاء الناس فاعلين مستقلين بذواتهم وحاكمين أخلاقيًا لأنفسهم[19].

لكن إذا كان كانط قد أقام الأخلاق على مبدأ استقلالية الإرادة، فلماذا تكون الأخلاقية في حاجة لكي تحافظ على معناها إلى المصادرات الثلاث للعقل العملي، ونعني بها خلود النفس ونهاية العالم ووجود الله؟ كيف يعيد كانط ربط الأخلاقية بالتديّن بعد أن فكّ الارتباط بينهما على صعيد الفعل؟ لا يمكن بطبيعة الحال تصوّر أهمية الدين للأخلاق لدى كانط على النحو الذي تصوّره لوك مثلًا، الذي أكد في رسالة في التسامح أن مبدأ التسامح يجب ألّا يشمل فكرة اللادين (Atheism) وغيرها من الأفكار «الضارّة»، وإنما يكون حضور الدّين في الفلسفة الأخلاقية الكانطية فقط لسدّ عجز الأخلاقية في

---

(17) Schneewind, *The Invention of Autonomy*, p. 8.

(18) Ibid., pp. 5-6.

(19) يرى شنويند أن هذا المفهوم لذات حاكمة لنفسها استقاه صاحب كتاب **نقد العقل العملي** من الفكر السياسي للقرنين السابع عشر والثامن عشر؛ فالمفهوم هذا كان متداولًا في النقاش بشأن الدولة الحديثة ذات السيادة المطلقة، إذ كانت الدولة تعرّف حينها بالكيان الذي يحكم نفسه بنفسه: Schneewind, *The Invention of Autonomy*, pp. 514-515.

العالم المادي عن ضمان تحصيل السعادة[20]؛ فالفاعل الأخلاقي المستجيب للأمر القطعي لا ينعم بالسعادة في العالم الحسيّ، ولا يمكنه أن يأمل فيها، وأقصى ما يطمح إليه هو أن يكون جديرًا بها لكن في العالم الآخر. لذلك يعطي الدّين أملًا بسعادة في عالم آخر، وبالتالي بتحقيق التناسب بين الفضيلة، بما هي فعل عن واجب وليس مجرّد فعل وفق الواجب، والسعادة بالمعنى الحسيّ، إذ يقول كانط: «ليست الأخلاق بالمعنى الصحيح العلم الذي [يعلّمنا] كيف نجعل أنفسنا سعداء، بل كيف علينا أن نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة. وعندئذ فقط، إذا أضيف الدين إلى ذلك، يدخل الأمل أيضًا في أن نحظى ذات يوم بالسعادة بالقدر الذي كنّا فيه حريصين على ألّا نكون غير جديرين بها»[21]. ويرى كانط أن العقل البشري لا يستطيع أن يتصوّر طريقة لبلوغ التناسب بين الفضيلة والسعادة غير افتراض أنه عمل صانع للكون كليّ العلم، يعرف ما خَفي في الصدور ويقرأ النيات ويكون على كل شيء قديرًا وتامًّا أخلاقيًّا. فالله هو الوحيد القادر على الاطّلاع على ما في القلوب وما خفي في النفوس، وعلى إعطائنا بالتالي النصيب الذي نستحقّ من السعادة. لكن لئن كان الله يضمن التناسب بين الفضيلة والسعادة، فإنه لا يتدخّل لتوجيه إرادة الإنسان كي يجعله يفعل عن واجب وإلّا بطُل مبدأ الاستقلالية الذاتية في فلسفة كانط الأخلاقية التي جعلته عماد الأخلاقية.

ولئن تطوّرت هذه المفاهيم، مثل علمنة الأخلاق وحُكم الذات لذاتها والعقل العمليّ بوصفه سلطة تشريع ذاتيّ في سياق تاريخ الفكر الأوروبي، فذلك يعود، في رأينا، إلى تبلور مفهوم بات مركزيًا منذ القرون الوسطى، حينما يتعلّق الأمر بالحكم على مدى أخلاقية الأفعال الفردية، وهو مفهوم الضمير. ويرى دارسون أنه لم يكن لهذا المفهوم أن يرى النور وأن يحتلّ مثل هذه المكانة في الفلسفة الأخلاقية والقانونية إلا بحصول جملة من التطورات على صعيد العقيدة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية، وتحديدًا في تلك الفترة التي حصلت فيها ما يسمّيه مؤرخ القانون هارولد بيرمن الثورة البابوية الغريوارية، نسبة إلى البابا غريوار السابع؛ فقد تبلور في هذه الفترة الممتدة من سنة 1075 إلى سنة 1122 أول معالم منظومة قانونية حديثة لتشكّل ما بات يُعرف بالقانون الكنسي الجديد (Jus Novium). وقد تزامن ذلك الانفصال الذي حدث في تلك الفترة بين الكنائس المشرقية والكنائس الغربية مع جهد الكنيسة الغربية لجعل أسقف روما الرئيس الأوحد للكنيسة، وتحرير رجال الدين مِن سلطة الأباطرة والملوك والنبلاء الإقطاعيين[22]. ويشير بيرمن إلى أن في هذه المرحلة مِن تشكّل ما عُرف في ما بعد بالتقليد القانوني الغربي، احتلت نظرية القانون الطبيعي أهمية أساسية؛ إذ ساد الاعتقاد أن القانون البشري ينحدر من مصدر سَنيّ (Ultimate) هو القانون الطبيعي، وينبغي أن يُفحص ويُقيّم في ضوئه من خلال العقل والضمير. فكلّ قانون، سواء أكان وضعيًا أم عُرفيًا، لا بد من أن يتطابق مع القانون الطبيعي وإلا فقد صحّته القانونية وفاعليته العملية، ويصبح قابلًا للخرق. وتستمد فكرة القانون الطبيعي أصولها

(20) John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Edited and Introduced by James H. Tully, HPC Classics Series (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1983), p. 51.

(21) إمانويل كانط، **نقد العقل العملي**، ترجمة غانم هنا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 255.

(22) Harold J. Berman, *Droit et révolution*, trad. française Raoul Audouin (Aix-en-Provence: Librairie de l'Université d'Aix-en-Provence, 2002), p. 18.

من اللاهوت المسيحي وكذلك من الفلسفتين الأرسطية والرواقية اللتين عرفتا انتشارًا في أوروبا في الفترة التي تلت الثورة الغريوارية. وقد شدّد شنويند على دور الفلسفة الرواقية في صقل مفهوم القانون الطبيعي الذي استمدّ منه القانون الروماني أركانه وأفاد في ما بعد في بلورة قانون الشعوب (jus gentium) الذي حرص على تجسيد الأفكار المتعاهد عليها، والتي يتقاسمها جميع الناس، من صدق ونزاهة وإنصاف في المعاملات التجارية، يُفترَض أن تقبل بها جميع الشعوب المتحضّرة في العالم. كما يشير شنويند إلى أن فكرتي قانون الشعوب والقانون الطبيعيّ انصهرتا في كلٍّ موحّد منح من جهة خصوصيةً ومضمونًا واقعيًا لوجهيهما الفلسفي والمجرّد، ومنح من جهة أخرى قدرة على تصحيح المعاملات القائمة حتى ترتقي إلى مستوى الإنصاف بمعناه الكوني والمجرّد[23]. وقد وجد الفكر المسيحي تأصيلًا دينيًا ولاهوتيًا لفكرة القانون الطبيعي حينما أدمجها القديس بولس في العهد الجديد في أحد المقاطع الأكثر تأثيرًا وشهرة، لفرط ما يستشهد به، من **رسالة إلى الرومان** حين يقول: «لأن الأمم الذين ليس عندهم ناموس متى فعلوا بالطبيعة ما هو في الناموس، فهؤلاء إذ ليس لهم الناموس هم ناموس لأنفسهم. الذين يظهرون عمل الناموس مكتوبًا في قلوبهم وشاهدًا أيضًا ضميرهم وأفكارهم فيما بينها مشتكية أو محتجة»[24]. وعندما استرجعت الكنيسة دورها في العالم الغربي في إثر الإصلاح الذي قاده البابا غريوار، قام الفقهاء الكنسيون بتقنين الممارسات والأعراف والقواعد والإجراءات القانونية الجاري العمل بها في ذلك الوقت، متخذين لهم من عمل فقهاء القانون المدني الروماني نموذجًا. وقد توّج هذا العمل في كتاب مرجع ألّفه في سنة 1140 راهب من مدينة بولونيا الإيطالية يُدعى غراشين، وحظي منذ ذلك التاريخ بسلطة الكتاب المرجع في القانون الكنسي؛ إذ عمد غراشين في عمله إلى البحث في مدى التطابق بين القانون الطبيعي بوصفه القانون الذي ينقاد البشر إلى الاعتراف به بحكم حسّ أو غريزة طبيعية، والتعاليم الواردة في التوراة من جهة والقانون المشترك الذي يخضع الجميع له من جهة أخرى. وقد عرفت فكرة القانون الطبيعي تعميقًا وتطويرًا من المدارس اللاهوتية المختلفة طوال القرون الوسطى مع القديس توما الإكويني والقديس بيتر أبيلار وغيرهما، حيث وقع التخلّي، كما يشير بيرمن، عن الاعتقاد الأوغسطيني من أن «مدينة الأرض» منذورة للانحلال والزوال من دون أمل في عودتها من جديد، وتعويضه بالإيمان بأن المؤسسات الاجتماعية قادرة على أن تنبعث وأن تنمو وتعيد إنتاج نفسها وأن تدوم. هذه التطوّرات وجدت صياغة متطورة لها في العصر الكلاسيكي الحديث بعد حركة الإصلاح البروتستانتي في أعمال فقهاء قانون ولاهوتيين أمثال سواريز (1548-1617) وتوماسيوس (1655-1728) وغروثيوس (1583-1645) قبل أن تجد طريقها إلى أعمال فلاسفة معروفين أمثال هوبز ولوك واسبينوزا وغيرهم؛ فسواريز مثلًا، الذي أكد جملة من الصفات أصبحت اليوم ملازمة للقاعدة القانونية، من قبيل أن تكون إلزامية وأن تكون عامة وموجهة إلى جماعة ككلّ أو إلى فئات بعينها، وألّا تستهدف شخصيات فردية، وألّا تطلب من البشر ما لا طاقة لهم به، يميّز بعد ذلك بين القانون المدني والقانون الموسوي والقانون الكنسي والقانون الطبيعي. فالقانون المدنيّ

---

(23) Schneewind, *The Invention of Autonomy*, p. 63.

(24) ورد ذكره في: توبي أ. هف، **فجر العلم الحديث: الإسلام - الصين - الغرب**، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة؛ 260 (الكويت: مجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000)، ص 125.

يتميّز بقوة إلزام وإجبار لرعايا حاكم ما في حين لا يكون مُلزمًا لمواطني نظام سياسي مُغاير ويقتضي إطاعة خارجية لا وازعًا داخليًا، في حين أن للقانون الموسوي قوّة إجبار لليهود وليس للمسيحيين، بينما يكون القانون الكنسي الوضعي المنظم للطقوس والاحتفالات والأعياد الدينيّة وإدارة الكنيسة مُلزمًا للمسيحيين لا لغير المؤمنين بالديانة المسيحية. أما القانون الطبيعي، فله قوّة إجبار يقع تحت طائلتها الجميع. ولأن القانون الطبيعي يحّدد كذلك جانبًا من شروط الخلاص في العالم الآخر، فإنه لا يقتضي فقط إطاعة خارجية وإنما يقتضي أيضًا وازعًا ودافعًا داخليًا خاصًا به[25].

أما المفهوم الثاني الذي أشرنا إليه وورد في رسالة القديس بولس إلى الرومان، إلى جانب مفهوم القانون الطبيعي، فهو مفهوم الضمير[26]؛ فنحن ندرك القوانين ونستوعب مضامينها لأن مبادئها مزروعة في ذلك الجزء من وعينا الذي يسميه القديس توما «سنتريسيس» (Synteresis)، وهي الكلمة اليونانية التي ترجمها القديس جيروم إلى اللاتينية بلفظ conscientia؛ فللجميع معرفة ما بالقانون الطبيعي الأساسي، وإن تباينت قدراتهم على إدراكه وعلى الإلمام به على أحسن وجه وتطبيقه كما ينبغي على الحالات الخاصة. وإذا كان فهم القانون الطبيعي وتأويله على نحو سليم يقتضيان علمًا ومعرفة لا تكون، بالنسبة إلى القديس توما، متوافرة لجميع الناس، فسنرى في ما بعد، أي مع حركة الإصلاح البروتستانتي، تركيزًا على أحقيّة كلّ فرد في استخدام قواه العقلية لفهم القانون الطبيعي وتأويل الكتاب المقدّس والاجتهاد وتحكيم ضميره الخاص في الجوانب العملية.

لكن إذا جرت الأمور على هذا النحو في الفلسفة القانونية والأخلاقية الغربية، فما هو الاتجاه الذي سار فيه التفكير العربي والإسلامي؟ ثم لماذا كان المجال الذي سُمح فيه للفرد بتحكيم عقله وضميره ضيّقًا في ثقافتنا إلى حدّ لا يكاد يذكر؟

***

لن نستفيض في عرض تفصيلات الجواب عن هذا السؤال في ورقتنا هذه، وسنكتفي بتقديم وجهة نظر دارسَين نراها صائبة، ويمكن أن تكون منطلقًا لتعميق البحث في هذه المسألة، وهما توبي هف في كتاب أنجزه سنة 1993 ونُقل إلى العربية سنة 2000 تحت عنوان **فجر العلم الحديث**، وجوزف شاخت في عمل مشترك نقل إلى العربية تحت عنوان **تراث الإسلام**. وتتفق الدراستان على تأكيد الاختلاف بين الوجهتين اللتين سلكهما في القرون الوسطى الفكر الكلاسيكي في التشريع الإسلامي، والفكر المسيحي في المسائل المتعلقة بالقانون؛ فبينما نزع الأول إلى التضييق على العقل البشري بصفته مصدرًا من مصادر التشريع، وحتى إلى إلغاء دوره، مضى الثاني في اتجاه مغاير، وحثّ على استخدام العقل وتحكيم الضمير وتحمّل تبعات ذلك. وبينما اتّخذت، كما أسلفنا، النظم القانونية الغربية منذ العصور الوسطى من العقل والضمير وفكرة القانون الطبيعي معايير عليا للحكم على صواب مبدأ أو قاعدة قانونية ما أو ممارسة حُكمية وقضائية ما، اختارت الشريعة الإسلامية «النقل» وإجماع الفقهاء؛

(25) Schneewind, *The Invention of Autonomy*, p. 63.

(26) يشير الدارسون إلى أن كلمة الضمير «سندريسس» في فكر بولس لم تأته من العهد القديم والتراث اليهودي بل من الفكر الشعبي والهلينستي، راجع: هف، ص 125.

إذ يلاحظ هف، في إثر مقارنة بين مساري الفكر الغربي ومسار الفكر الإسلامي في ما يتعلق بتحكيم العقل والضمير في المسائل العملية، ما يلي : «أما الفكر الديني الشرعيّ في الإسلام [...] فيصرّ فوق كلّ شيء على أن قوى التفكير الإنساني أضعف من أن تصلح لهدايتنا في الأمور الأخلاقية والدينية الشرعية. وقد أُعطيت أوامر الله للإنسان بشكل مكتوب، هو القرآن، وللمؤمن أن يستخدم كلّ قواه في التحليل اللغوي والنحويّ وحتى الاستدلال بالقياس لفهم القرآن والأحاديث النبوية. لكن هذا المؤمن ليست لديه القدرة ـ ولا هو مخوّل ـ لإضافة أي شيء (أو حذف أي شيء) من هذا الكيان المعرفيّ، لأن إجماع الفقهاء أوصل معرفتنا الفقهية والشرعية إلى درجة الكمال». وحين تختلط على الإنسان المؤمن السبل عند ظهور مشكل تطابق بين تعاليم الدين المتضمّنة في القرآن والسنّة، من حديث وسيرة نبوية، والحالات الخاصة، لا يجوز له أن يلجأ إلى تحكيم عقله وضميره لأن ذلك سيقوده إلى الابتداع، إذ يضيف هف: «وليس للبشر أن يبتدعوا (فالبدعة في الدين ضلالة)، حيث يعجز العقل عن الفهم، إذ على المؤمن عند تلك اللحظة أن يلجأ للتقليد. والأهم من ذلك كلّه أن الله لن يضل قومه، ولذا فإن هناك دائمًا من سيهدي المؤمنين» . أما الضمير وفق فهم أوروبيي القرون الوسطى، فيقول عنه هف: «لا تعرفه الشريعة الإسلامية ولا يعرفه نظام الأخلاق الإسلامي، وقد خلت اللغة العربية الكلاسيكية من هذا المصطلح»[27].

يمكن القول إجمالًا إن العقل الأخلاقي الحديث يختلف عن العقل الأخلاقي القديم اليوناني والروماني والوسيط العربي الإسلامي والمسيحي في أنه عقل تشريعي يسعى إلى ضبط السلوك من خلال قواعد ومساطر تمكن الفاعل من التعرّف إلى واجبه الأخلاقي وتبيّن المساحة المجازة لفعله وليس هاجسه تحصيل السعادة وتمييز الخيرات بعضها من بعض ومعرفة أيها تستحق عن جدارة توصيفها بأنها خير وأيّها تمثل خيرًا أسمى، وترتيب الفضائل والاستعدادات الخلقية وفق مراتب الخير ودرجات السعادة. وحري بالتنويه أيضًا أن معالم هذا العقل الأخلاقي الحديث أخذت في التبلور منذ ظهور القانون الكنسيّ والإصلاح الغريواري للكنيسة المسيحية، كما أسلفنا استنادًا إلى دراسة مؤرخ القانون هارولد برمن، إلا أنها لم تتضح جليًا إلا بعد حركة الإصلاح الديني وتشكّل مقوّمات الدولة الحديثة وبروز الفرد بوصفه ذاتًا عالمة وفاعلة ومصدرًا لمطالب أخلاقية مشروعة. وبطبيعة الحال، يعني ذلك أيضًا أن المبدأ المحدّد للفعل ما عاد خارج الذات الفاعلة وإنما هو قائم فيها، وهذا ما يجعل فكرة حرية الضمير على الصعيدين الأخلاقي والديني نتيجة حتمية لكلّ هذه التطورات. ولئن لم نجد أثرًا لهذه الفكرة في المأثور الفقهي الإسلامي وفي العقل الأخلاقي العربي ما قبل عصر النهضة، كما أوضح هف، فإنها أخذت تشق طريقها إلى التكريس القانوني والدستوري في كثير من الدول العربية والإسلامية في صيغة اعتراف بالتعددية الدينية وبحريّة المعتقد الديني وبحقوق الأقليات الدينية؛ فمعظم الدساتير التي أُقرّت بعد الحرب العالمية الثانية وبعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، نصّ على التزام الدول احترام حق الشخص في حرية المعتقد، كما أن العهد الدولي للحقوق السياسية والمدنية لسنة 1966 والهيئات التابعة للأمم المنبثقة عن هذا الميثاق تعمل باستمرار على إلزام الدول على احترام حقوق مواطنيها من الأقليات الدينية على قاعدة الحرية والمساواة والحق في الاختلاف،

(27) المرجع نفسه، ص 162.

وهو ما جعل عددًا كبيرًا من الدول الإسلامية تكيّف تشريعاتها لتأخذ هذا المقتضى في الاعتبار. ولا نرى أن في الالتزام بكونية حقوق الإنسان وبحريّة الضمير خطرًا على الهوية الخصوصية لشعب غالبيته من المسلمين؛ فالآباء المؤسّسون للدستور التونسي لسنة 2014 مثلًا لم يجدوا تضاربًا بين تأكيد الهوية العربية الإسلامية للشعب التونسي في ديباجة الدستور وبين الانخراط في منظومة حقوق الإنسان بمعناها الكوني وما تعنيه من احترام للحقوق والحريات الفردية والعامة، وعلى رأسها حرية الضمير وحق الفرد في السيادة على نفسه. فالفصل السادس من هذا الدستور الذي ينص على حرية الضمير والمعتقد أتى منسجمًا عمومًا مع المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للأمم المتحدة التي تنصّ على ما يلي: «لكل شخص حقّ في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة»، وكذلك مع العهد الدولي للحقوق المدنية لسنة 1966 ومادته 18، وتحديدًا الفقرة 2: «لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخلّ بحرّيته في أن يدين بدين ما، أو حريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره»[28]. ونعتقد أن تحصين حرية الضمير من خلال رفعها إلى مقتضى دستوري سيؤسس لفكرة ذات معنوية تكون سيّدة نفسها ومسؤولة عن أفعالها واختياراتها، ويضع كوابح لاستبداد الأغلبية بالفرد.

المصادر والمراجع References

العربية

بوتنام، روبرت د. **كيف تنجح الديمقراطية: تقاليد المجتمع المدني في إيطاليا الحديثة**. ترجمة إيناس عفت. القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 2006.

سكنر، كوينتن. **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني** (الجزء الثاني). ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

كانط، إمانويل. **نقد العقل العملي**. ترجمة غانم هنا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

نافعة، حسن وكليفورد بوزورث. **تراث الإسلام** (الجزء الثاني). ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العزم؛ مراجعة فؤاد زكريا. عالم المعرفة؛ 234. الكويت: مجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998.

هف، توبي أ. **فجر العلم الحديث: الإسلام - الصين - الغرب**. ترجمة محمد عصفور. عالم المعرفة؛ 260. الكويت: مجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000.

هيجل، ج. ف. ف. **أصول فلسفة الحق**. ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996.

(28) انظر: منير الكشو، «حرية الضمير في الجدل الفكري المعاصر» موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015/11/27، في: /http://www.mominoun.com/articles

وكذلك: منير الكشو، «حرية الضمير بين الإطلاق والتقييد»، الحياة، 2013/11/2، في: http://www.alhayat.com/Details/567599

الأجنبية

Books

Anscombe, G. E. M. *Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, vol.* 3: *Ethics, Religion, and Politics*.

Apel, K.-O. [et al.]. *Un siècle de philosophie*: 1900-2000. Folio. Essais; 369. Paris: Gallimard; Centre Pompidou, 2000.

Berger, Peter L. (ed.). *The Desecularization of the World*: *Resurgent Religion and World Politics*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1999.

Berman, Harold J. *Droit et révolution*. Trad. française Raoul Audouin. Aix-en-Provence: Librairie de l'Université d'Aix-en-Provence, 2002.

Habermas, Jürgen. *Entre naturalisme et religion*: *Les Défis de la démocratie*. Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix. NRF essais. Paris: Gallimard, 2008.

Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. Edited and Introduced by James H. Tully. HPC Classics Series. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1983.

Martin, David. *On Secularization*: *Towards a Revised General Theory*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005.

Norris, Pippa and Ronald Inglehart. *Sacred and Secular*: *Religion and Politics Worldwide*. Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Rawls, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Edited by Barbara Herman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

Rosenblum, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

Schneewind, Jerome B. *The Invention of Autonomy*: *A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.

Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan, 1907.

Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Charles R. Walgreen Foundation Lectures. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Periodical

Anscombe, G. E. M. «Modern Moral Philosophy.» *Philosophy*. vol. 33, no. 124 (January 1958).

Hussain Bokubar** حسين يوسف بوكبر*

مفهوم المجتمع المدني عند ميشيل فوكو
بين تقنيات الحكم وإمكان المقاومة

Michel Foucault's Concept of Civil Society
Between Technologies of Rule and Possibilities of Resistance

ملخص: إن علاقة المجتمع المدني بالدولة علاقة ملتبسة، وغالبًا ما يُنظر إلى المجتمع المدني على أنه يمثل المقابل أو النقيض الإيجابي لسلطة الدولة وهيمنتها، بل وقمعها، كما يظهر ذلك بوضوح في النظريات السياسية الليبرالية، الكلاسيكية منها والجديدة؛ إذ تفترض خطابات المجتمع المدني الليبرالية وجودًا متعاليًا عن الصراعات التاريخية. لكن الممارسة الفعلية للسلطة لا تنحصر في سياق الدولة والمؤسسة السياسية الرسمية، بل إن المجتمع المدني يُعتبر مكانًا مميزًا لممارسة السلطة.

تحاول هذه الدراسة البحث في إشكالية علاقة المجتمع المدني بالدولة والحكم والمقاومة، وذلك من خلال دراسة التحليلات الجنيالوجية لمفهوم المجتمع المدني عند الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في دروسه التي قدمها في كوليج دو فرانس.

الكلمات المفتاحية: المجتمع المدني، الليبرالية، الليبرالية الجديدة، الجنيالوجيا

Abstract: Civil society/State-relationship is ambiguous, often seen as representing the counterpart or positive antithesis to state power, dominance and oppression. This is apparent in the political theories of liberalism in both its classic and modern forms, since liberal discourses assume that civil society has an existence that transcends historical conflicts. However, the actual practices of power are not only played out in the context of the state and the official political institutions, civil society too is an excellent arena for the exercise of power. This study examines the problematic civil society issues by means of the genealogies of its concept as considered by French philosopher, Michel Foucault in his lectures at the Collège de France.

Keywords: Civil Society, Liberalism, Neo-Liberalism, Genealogy

* باحث مستقل. حاصل على درجة ماجستير في الفلسفة السياسية المعاصرة من جامعة الكويت.

** Independent Researcher with an MA in Contemporary Political Philosophy from Kuwait University.

«ليس دور المثقف هو أن يقول للآخرين ماذا يتعين عليهم فعله، وبأي حق سيفعل ذلك؟ تذكروا كل النبوءات والوعود والأوامر والبرامج التي كان للمثقفين أن يصوغوها خلال القرنين الأخيرين، والتي رأينا الآن آثارها. ليس عمل المثقف هو أن يشكل إرادة الآخرين السياسية، وإنما يكمن عمله في التحليلات التي يقوم بها لميادين هي ميادينه، وفي إعادة مساءلة البديهيات والمسلمات، وزعزعة العادات وطرق العمل والتفكير، كما يكمن في تبديد الأمور المألوفة المقبولة، وإعادة النظر في القواعد والمؤسسات، مع المساهمة، انطلاقًا من عملية إعادة الأشكلة، في تشكيل إرادة سياسية».

ميشيل فوكو

في حوار مع مجلة *Magazine Litteraire*

أيار/مايو 1984

مقدمة

يحظى مفهوم المجتمع المدني في التحليلات السياسية في السياق العربي بانتشار واسع؛ إذ يُنظر إلى هذا المجتمع كحقيقة متعالية عن الاشتباكات السلطوية، بل وباعتباره يمثّل القوة المضادة لسلطة الدولة وتمددها على حساب المؤسسات المدنية. بناء عليه، غالبًا ما يُنظر إلى المفهومين بكيفية متعاكسة؛ فكلما كان المجتمع المدني قويًا، ضعفت سيطرة الدولة، وكلما كانت قبضة الدولة قوية، ضعف هذا المجتمع وأصبح تابعًا وخاضعًا لسيطرة الدولة. والتعامل مع هذا المفهوم، الذي جاء إلينا من الغرب جاهزًا في السياق العربي، يحتاج إلى تفكيك لـ «حالة الاستهلاك الرائج لمفهوم المجتمع المدني، والتعامل معه جاهزًا من المنتج إلى المستهلك. وقد انتشر تعامل صنمي (فتيشي) مع هذا المفهوم إلى درجة نزعت منه قدرته التفسيرية ومفعوله النقدي»[(1)].

والحال أننا نقف عند حدود مفهوم غربي ينتمي إلى قرنين ماضيين من الزمان، وقد تعرض في الغرب لتحولات كثيرة أعطته دلالات جديدة تختلف عن القسمة الساذجة الشائعة بين الدولة باعتبارها مصدر الشر، والمجتمع المدني بوصفه مصدر الخير.

هنالك إذًا ضرورة لفهم السياق التاريخي والجغرافي لظهور هذا المفهوم وتحولاته في الحداثة الغربية منذ القرن الثامن عشر، وذلك في سبيل المحاولة لاستعادة قدراته النقدية والتفسيرية بعد أن تحول إلى مجرد أيديولوجيا سياسية. من هذا المنطلق، نقوم في هذه الدراسة بتناول التحليلات الجنيالوجية التي قام بها الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في الدروس التي قدمها في كوليج دو فرانس في أواخر سبعينيات القرن الماضي، والتي اكتمل نشرها مؤخرًا؛ إذ يقوم فوكو، وفقًا لمنهجيته الجنيالوجية، بتفكيك العلاقة بين المجتمع المدني والدولة عن طريق تفكيك المقولات الكلية في الفلسفة السياسية،

(1) عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، ط 6 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 7.

ومن أهمها مقولة المجتمع المدني، وذلك في سياق تحليله الأنظمة السياسية الليبرالية الغربية وتاريخ نشأتها، ضمن إطار مفهوم «سياسة الحكم» (Governmentality) وتحوّل العقلانيات المرتبطة بكل سياسة وفن من فنون الحكم. من هنا يُبين فوكو أن المجتمع المدني ليس له هذه الصورة المثالية التي تفصله عن سلطة الدولة. لكنه، مع ذلك، ليس خاضعًا، أيضًا، لسيطرة الدولة، ببساطة لأن الدولة ـ مثلها مثل المجتمع المدني ـ مجرد أثر للممارسة السلطوية المنتشرة.

وفقًا لنظرية فوكو في السلطة المنتشرة في الجسد الاجتماعي، يُعَدّ المجتمع المدني موقعًا مميزًا لممارسة السلطة والحكم، أو ما يسميه قيادة السلوك (Conduct of Conduct). وهذا ما يطرح إشكالية المقاومة؛ إذ كيف يمكن أن تُمارَس المقاومة في ظل سلطة ميكروفيزيائية؟ وقبل ذلك، كيف تكون هذه المقاومة جزءًا من نظام السلطة في فلسفة فوكو؟ إن فوكو لا يتركنا هكذا أمام جبرية سياسية، بل يفتح إمكانية المقاومة في السياق الاجتماعي ذاته في ما يسمّيه القيادة المضادة (Counter_Conduct)، وما طرحه من تحليلات في أعماله الأخيرة في بدايات الثمانينيات يشكل نافذة لابتداع ذاتية جديدة منعتقة من التذويت (Subjectification) الماثل، من خلال العناية بالذات وقيادتها، ومنها قيادة الآخرين. ومع أن تحليلات فوكو الأخيرة هذه نحت نحو وجهة مختلفة، وهي الوجهة الأخلاقية، فإنها تجد جذورها في تحليلات الفيلسوف السياسية في حقبة السبعينيات، في أعمال مثل **المراقبة والمعاقبة** و**إرادة المعرفة**، حين بيّن فوكو الطبيعة الإنتاجية للسلطة، وكذا الطبيعة الإنتاجية للمقاومة.

لا شك في أن المفهوم، أي مفهوم، هو جزء من سياق تاريخي ويخضع بشكل أو بآخر لشرطه التاريخي، مع أنه يقدم في الوقت ذاته تفسيرًا للحظة التاريخية المنبثق عنها. لذلك، يجب التعاطي مع المفاهيم من هذه الزاوية بوصفها مفسِّرة ولكنها مع ذلك خاضعة للتفسير في الوقت نفسه. وفي هذا السياق، يبدو السؤال الذي يطرحه عزمي بشارة في كتابه **المجتمع المدني: دراسة نقدية** بشأن القيمة التحليلية لمفهوم المجتمع المدني محقًا، بل وملحًّا، إذ أصبح المفهوم يُستخدم منطلقًا معياريًا بعدما كان أداة تحليلية هدفها الوصول إلى الدقة والمتانة التحليلية، فإلى «ألّا يقود ذلك إلى انتقاص من قدرته التحليلية؟»[2].

نعم، بالتأكيد، أصبح المجتمع المدني موقعًا يعاد اكتشافه وتوجيهه وقولبته أداةً في البرامج الحكومية والبرامج السياسية، بعد أن كان أداة نظرية ومفهومًا أساسيًا للنظرية الاجتماعية النقدية، وهو ما يفرض تحديات جدية للتحليل الاجتماعي[3].

لعل ما يميز هذه الدراسة كونها تطرح تحليلًا لمفهوم المجتمع المدني يختلف عن التحليل السياسي السائد في السياق الحضاري العربي؛ إذ إن كثيرًا من المفكرين والمثقفين العرب ما زال يراوح في التعاطي مع هذا المفهوم إما من خلال الرؤية الليبرالية الكلاسيكية الآتية من القرن الثامن عشر، وإما

(2) المرجع نفسه، ص 45.

(3) Mitchell Dean and Kaspar Villadsen, *State Phobia and Civil Society: The Political Legacy of Michel Foucault* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2016), p. 6.

من خلال التماهي مع الطرح الليبرالي الجديد، بينما قُدمت في فضاء نشأة هذا المفهوم، أي في السياق الحضاري الغربي، أعمال نقد تفضح الممارسة الليبرالية، وتكشف عن الذراع السلطوية التي تضع يدها في المجتمع المدني بقدر ما تتسلل إلى سلطة الدولة.

تهدف هذه الدراسة إلى عرض وجهة نظر جديدة نسبيًا في مقاربة المجتمع المدني، ونقول نسبيًا لأن من المؤكَّد أن فوكو ليس الشخص الوحيد الذي أشار إلى طبيعة المجتمع المدني المعقَّدة، لكن وجه الجدة هنا يتعلق بارتباط هذا المفهوم بالإطار العام لنظرية فوكو للسلطة ـ معرفة، ولا سيما أن مقاربة فوكو للمجتمع المدني بدأت تشغل الآن حيزًا كبيرًا من الدراسات الفوكوية، نتيجة نشر دروس الفيلسوف الأخيرة، وبالتحديد دروس سنة 1979 (مولد السياسة الحيوية)؛ حيث أفرد فوكو الدرس الأخير من سلسلة دروس تلك السنة لتحليل مفهوم المجتمع المدني في إطار الفكر الليبرالي الكلاسيكي، وعند آدم فيرغسون على وجه التحديد. ومن الجدير بالذكر أن نشر دروس السنة المذكورة أحدث ردود فعل كبيرة ومتناقضة حيال موقف فوكو من الليبرالية؛ إذ رأى فيه بعض الدارسين تحولًا، بل افتتانًا بنمط الحكم الليبرالي[4]، بينما اعتبر آخرون أن أطروحات فوكو فيه تُعَدّ من أقوى الأعمال النقدية المقدمة للأنظمة الليبرالية[5]. وفي الحقيقة، إن نقد فوكو نموذج المجتمع المدني الليبرالي، كما نقده الإنسان الاقتصادي في الدرس السابق مباشرة على الدرس الذي قدمه حول المجتمع المدني، وتفكيكه قبل ذلك ما يسمّيه فوبيا الدولة التي تعمل التيارات الفكرية الليبرالية على نشرها، وتحديد منهجية البحث التي يعتمدها، والتي ترفض المقولات الكلية، كل ذلك يشكل، في تصورنا، نقدًا محكمًا للخطابات الليبرالية، يستكمل ما قام به من تفكيكٍ لمقولات التنوير مثل مقولة العقل ومقولة الحرية ومقولة الفرد التي يقوم عليها الخطاب الليبرالي في نظرية العقد الاجتماعي، حيث كشف عن الآليات السلطوية الانضباطية التي شكلت هذا الفرد الذي ليس هو في النهاية إلا صنيعة سلطوية. ويتجلى هذا النقد خصوصًا إذا أخذنا في الاعتبار تصريح فوكو بأن دراسته سياسات الحكم الغربية كانت مدفوعة بنقد المجتمع المدني. وبالتالي، ليس هذا المجتمع بريئًا من العلاقات السلطوية، إنما هو أحد الفضاءات المفضلة لممارسة علاقات السلطة[6].

إن ما جرى في الفترة الأخيرة من نشرٍ لسلسلة الدروس الكاملة[7] التي ألقاها فوكو في سبعينيات القرن الماضي وبداية ثمانينياته غيّر طريقة التعامل مع فوكو؛ فبعد أن كان يُنظر إلى التعامل في بعض

(4) Daniel Zamora and Michael C. Behrent (eds.), *Foucault and Neoliberalism* (Malden, MA: Polity Press, 2016), p. 3..

(5) Vanessa Lemm and Miguel Vatter (eds.), *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism* (New York: Fordham University Press, 2014), pp. 1-2.

(6) Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, Edited by Michel Senellart ; General editors, Francois Ewald and Alessandro Fontana; Translated by Graham Burchell (New York : Palgrave Macmillan, 2008), pp. 291-316.

(7) اكتمل نشر دروس ميشيل فوكو في الكوليج دو فرانس بنشر آخر درس تحت عنوان «النظريات والمؤسسات العقابية»، وذلك في أيار/مايو 2015، عن دار غاليمار الفرنسية الشهيرة. وقد تُرجمت الدروس كلها إلى اللغة الإنكليزية ما عدا الدرس الأخير المذكور. وكان آخر درس ترجم إلى الإنكليزية هو **المجتمع العقابي** عن دار بالغريف ماكميلان في سنة 2015، ونقل الزواوي بغورة درس **يجب الدفاع عن المجتمع** إلى العربية في سنة 2003 عن دار الطليعة للطباعة والنشر.

التأويلات على أنه تحوُّل من التحليلات ما بعد البنيوية التي ميزت تحليلاته للسلطة والمعرفة في الستينيات إلى تحليلاته الجنيالوجية، وانتهاء بالأجزاء الأخيرة لتاريخ الجنسانية التي توجه بها إلى الوجهة الجمالية والأخلاقية للعناية بالذات، بل وابتكارها أو خلقها، وبينما رأى بعض المعنيين أن فوكو أعاد تقديم نفسه فيلسوفًا سياسيًا ليبراليًا، أضحى واضحًا اليوم، بدليل النصوص التي نُشرت، أنه كان هناك بالفعل نوع من التحول في تحليلات فوكو في منتصف السبعينيات، لكنه تحوّل نحو مشكلة الحكم وسياسة الحكم، لا إلى النظرية الليبرالية. وانطلاقًا من هذه المشكلة، ومن خلال مفهوم سياسة الحكم، قدّم فوكو جنيالوجية لليبرالية بنسختيها الكلاسيكية والجديدة. ولا يمكن القول أنه بذلك أصبح مفكرًا ليبراليًا، لأنه لا يتناول الليبرالية كنظرية فلسفية ولا حتى كأيديولوجيا سياسية ـ يرفض فوكو مفهوم الأيديولوجيا ـ بل ينظر إليها كتقنية وفن من فنون الحكم، الحكم ليس بالمعنى التقليدي للنشاط السياسي وإنما بمعنى جديد يقدمه مع مفهوم التذويت، أي الذات التي تصنعها السلطة في السياق الاجتماعي. لكن، مع ذلك، من الممكن دائمًا الإفلات من هذه الذات بابتكار ذاتية جديدة وإنشائها، وبالتالي نفهم هنا إمكانية المقاومة ونفهم مقولة فوكو (حيثما توجد سلطة توجد مقاومة)، أي ما يسمّيه فوكو القيادة أو الحكم المضاد لقيادة أو حكم السلوك[8].

علاوة على ما تقدَّم، تحاول هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة التالية: هل المجتمع المدني يحمل الصفة المثالية التي تصورها الخطابات الليبرالية؟ وإذا لم يكن له هذه الصفة، وإذا ما كان مجرد فضاء للممارسة السلطوية، أو ما يسميه فوكو قيادة السلوك، فأين يكون مكان المقاومة؟ وما جذور هذه الأطروحات في فلسفة فوكو وكتاباته بشأن السلطة؟ وكيف يمكن المجتمع المدني، الذي ليس هو إلا أثرًا لشبكة العلاقات السلطوية كما الدولة، أقول كيف يمكنه أن يجمع بين قيادة السلوك والحكم والقيادة المضادة والمقاومة؟ أي كيف يفتح ثغرة للمقاومة؟ وكيف يرتبط المجتمع المدني بسياسة الحكم الليبرالية؟ هل المجتمع المدني كما الحرية بالنسبة إلى سياسة الحكم الليبرالية مجرد أداة وتقنية حكم؟ وقبل ذلك، ما هي الليبرالية بالنسبة إلى فوكو؟ كيف يمثّل نقد فوكو للمجتمع المدني نقدًا للمقولات السياسية التقليدية التي تنطلق من الدولة كما في فلسفة توماس هوبز، وضد الدولة كما في فلسفة ماركس؟ وكيف يستمر فوكو في نقد المقولات الليبرالية من نقد الفرد والحرية والعقل ودولة الحد الأدنى، وهنا نقد المجتمع المدني.

إننا نزعم في هذه الدراسة أن في تحليلات فوكو نوعًا من التكامل والاستمرارية، من خلال فتحها ثغرة في سياسة الحكم الليبرالية للانعتاق من التذويت. بناء عليه، سنقسم البحث إلى ثلاثة أقسام: نقوم في **القسم الأول** بتحليل مفهوم المجتمع المدني في الخطابات الليبرالية، ثم نوضح في **القسم الثاني** تحليلات فوكو التفكيكية حولها، ونبحث في **القسم الثالث** في إمكانية المقاومة في ظل التحليلات الفوكوية، وننتهي إلى خاتمة نوضح فيها النتائج التي توصلنا إليها. وسنعتمد في ذلك على تحليل نصوص الفيلسوف ـ مع التركيز على تلك الدروس التي قدمها في كوليج دو فرانس - للبحث في تلك الفرضية، مع الاستعانة ببعض المراجع التي لا غنى عنها.

(8) Lemm and Vatter (eds.), p. 1.

المجتمع المدني في الخطاب الليبرالي

تناول فوكو بالتحليل سياسة الحكم الليبرالية في التاريخ الجنيالوجي الذي قدمه لسياسات الحكم في الغرب، وذلك كإطار عام لفهم نوع من السلطة سمّاه السلطة الحيوية؛ إذ إن الليبرالية ليست، بالاستناد إلى فوكو، نظرية اقتصادية ولا حتى أيديولوجيا سياسية، لكنها فن من فنون حكم الشعوب بوصفها مجموعات من السكان بل وكائنات بشرية، وذلك كله باسم تعزيز الحياة والعمل على تنميتها بتقنيات مختلفة، منها الاهتمام بتعزيز الصحة، والعمل على الكشف عن مواضع الخلل فيها عن طريق الإحصاءات والديموغرافيا المتعلقة بمعدلات المواليد والوفيات وغيرها. يقول فوكو:

> من هذا المنظور، وبالاستمرار في تحليل سياسة الحكم الليبرالية، أريد أن أبين كيف تظهر الليبرالية وكيف تنعكس على نفسها؛ كيف تقدم في اللعبة السياسية وكيف تحلل نفسها، باختصار، كيف تبرمج نفسها حاليًا. وكنت قد أشرت إلى ما بدا لي أنه السمات الأولى، إذا جاز التعبير، لسياسة الحكم الليبرالية كما ظهرت في أواسط القرن الثامن عشر، وبذلك سأتجاوز قرنين من الزمن لسبب واضح هو أنني لا أزعم أنني قادر على القيام بتاريخ شامل ومتكامل ومستمر لليبرالية منذ القرن الثامن عشر حتى القرن التاسع عشر. وأود فقط أن ألتقط وأوضح، بالانطلاق من الكيفية التي تبرمج سياسة الحكم الليبرالية نفسها، بعض المشكلات التي تتكرر منذ القرن الثامن عشر وحتى القرن العشرين... وأتمنى أن نتمكّن من دراسة مشكلة القانون والتنظيم بشكل صحيح، ومشكلة التعارض أو التقابل بين الدولة والمجتمع المدني، أو بالأحرى، الطريقة التي يوظف بها أو يستخدم هذا التعارض. وأخيرًا، إذا كنت محظوظًا نعود إلى مشكلة السياسة الحيوية ومشكلة الحياة. القانون والتنظيم، الدولة والمجتمع المدني، وسياسة الحياة، هذه هي الموضوعات الثلاثة التي أود أن أفرزها وأختارها من التاريخ الطويل والواسع لقرنين من الليبرالية[9].

يتبين من النص السابق أن غرض فوكو ليس القيام ببحث تاريخي تفصيلي لليبرالية، وإنما هو فقط تحليل بعض القضايا والإشكاليات التي تظهر في نمط الحكم الليبرالي، لماذا؟ لأن فوكو يضع هذه التحليلات خلفيةً عامة تجلي مفهوم السياسة الحيوية أو السلطة الحيوية. ويعتبر المجتمع المدني إحدى الإشكاليات الأساسية التي تساهم في توضيح نظريته في السلطة/معرفة، ولا سيما في الخطابات الليبرالية بشأن الحقيقة.

في الواقع، ليس لمفهوم المجتمع المدني معنىً ثابت تاريخيًا، بل إن دلالته منذ القرن الثامن عشر، أو تحديدًا منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، اختلفت تمامًا عمّا كانت عليه في السابق؛ فهو اتخذ في الخطابات الليبرالية الكلاسيكية صفتين أساسيتين: صفة القوة الموازية للدولة، وهي التي تحد من سلطتها المقيدة والتي يجب أن تظل مقيَّدة عن طريق فاعلية مؤسسات المجتمع المدني، وصفة التنظيمات الوسيطة: «فإذا كان المجتمع المدني يعني، في مكان معين، النزعة الجمهورية الدستورية، ويعني في مكان آخر، الروح الطوعية المحلية المدعومة بمعايير غير رسمية من التضامن والتعاون

(9) Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 78.

المتبادل، فإن كلا التوجهين الفكريين يسعى لأن ينظر إلى المجتمع المدني بوصفه ميدانًا للفعل الحر الديمقراطي الذي يحد من غلواء تدخّل سلطة الدولة»[10].

وإذا كانت النظرية الليبرالية عملت على فصل المجتمع المدني عن الدولة، مانحة إياه على المستوى النظري، على الأقل، استقلالية يجب دومًا صَونها من تدخلات الدولة، فإن ماركس لم ير في هذا المجتمع إلا شبكة من العلاقات الاقتصادية تؤثر في تشكيل الدولة تأثيرًا مباشرًا. كما أن فوكو يكشف ـ كما سنبين في العنصر المقبل من هذه الدراسة ـ أن الافتراض الذي يبالغ في الدور الذي تؤديه مؤسسات المجتمع المدني، كمؤسسة العائلة أو المنظمات التطوعية في الممارسة الديمقراطية، يتجاهل حقيقة مفادها أن هذه المؤسسات ليست بعيدة عن الممارسة السلطوية، في ظل علاقات سلطوية منتشرة على كامل الجسد الاجتماعي. وبالتالي، يعمل فوكو، الذي يهتم بالممارسة السلطوية أكثر من اهتمامه بالمؤسسات السلطوية، على توضيح تشابك التعريفات المختلفة للمجتمع المدني بتقنيات وعقلانيات تتعلق بفن معيّن من فنون الحكم، ألا وهو فن الحكم الليبرالي.

تعددت دلالات مفهوم المجتمع المدني عند المفكرين والفلاسفة الليبراليين، على الرغم من اتفاقهم على الخطوط الرئيسية. من هنا، لا بد من إلقاء نظرة سريعة على هذا المفهوم عند هؤلاء الفلاسفة، وعلى امتداد آرائهم إلى الاتجاه الليبرالي الجديد، الذي عمل على إحياء ليبرالية القرن الثامن عشر؛ فقد قدمت الحداثة الغربية، من خلال ارتباطها بالأسواق القومية الناشئة، بديلًا للتنظيم الاجتماعي في العصر الوسيط، وبدأ يتشكل مفهوم جديد للمجتمع المدني يشتبك بالمصلحة الفردية والمنافسة، الأمر الذي أدى إلى بروز قيمة الحرية في المجال الاقتصادي، بل وفي المجالات العلمية والثقافية العامة أيضًا. ولا شك في أن ذلك ترافق مع تطور الدولة المركزية الحديثة، و«سرعان ما قامت أيديولوجيا المجتمع المدني المناهضة للدولة، والقائمة على التنظيم الذاتي العفوي والخصوصية والمصلحة والنشاط الفعلي لتحقيق الذات باعتناق مبدأ السوق والدولة الليبرالية على نحو صريح»[11].

وقد ارتبط المجتمع المدني في الخطاب الليبرالي بمفهوم مختلف للطبيعة؛ إذ اختلف معنى الطبيعة عنه في العصور الوسطى التي كانت تنظر إلى الحكم الجيد بأنه حكم يحترم النظام الطبيعي الذي أوجدته الإرادة الإلهية. ومع ظهور الدولة الحديثة بمبرراتها ومسوغاتها وعقلانيتها، تصدّر مفهوم الطبيعة من جديد كنقطة مرجعية للفعل السياسي، لكنه تحول في ظل الفيزيوقراط والاقتصاد السياسي ليشير إلى علاقات الحياة وعلاقات الإنتاج في سياق المجتمع المدني، ومثال تحديد الأسعار بناءً على طبيعة العرض والطلب مثال جيد لتوضيح الأمر. وقد كرس مفكرون، مثل آدم سميث وديفيد هيوم وفيرغسون، هذه الأفكار، معتبرين أن على الحكومات أن تحترم مثل هذه الطبيعة[12].

---

(10) جون إهرنبرغ، **المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة**، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم؛ مراجعة فالح عبد الجبار (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 15.

(11) المرجع نفسه، ص 367.

(12) Lemm and Vatter (eds.), p. 62.

إن اختلاف دلالات مفهوم المجتمع المدني في نطاق النظرية الليبرالية عزز من غموض المفهوم، الأمر الذي يعزوه فوكو إلى ارتباطه - أي المفهوم - بسياسة الحكم وتقنياتها، فلم يكن لهذا المجتمع هذه الصورة المستقلة والمنفصلة سياسيًا وقانونيًا عند جون لوك مثلًا؛ إذ لا يفرق هذا الأخير بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، بل يوحد بينهما. كما يُبين فوكو أن مفهوم المجتمع المدني بالنسبة إلى لوك كان يتكئ على بنية سياسية وقانونية، فالمجتمع المدني ليس إلا مجموعة من الأفراد يرتبطون في ما بينهم برباط قانوني وسياسي[13]. وعلى الرغم من مساهمة لوك في تطوير الاقتصاد المستقل والمنتظم ذاتيًا، فإنه أبقى على عناصر الحق والقانون الطبيعي، فلم يرد الروابط الاجتماعية إلى علاقات السوق، وظل يصف السياسة بأنها محدّد للمجتمع المدني[14]، وفي هذه الحالة لم يأخذ المجتمع المدني بعدُ الصفة المستقلة عن الدولة؛ إنه ما زال يتسم بسِمة الاجتماع السياسي الذي يجمع المجتمع والدولة في آن معًا.

وإذا رجعنا إلى الفلسفة الليبرالية في القرن الثامن عشر، نجد تطورًا في فكرة المجتمع المدني، خصوصًا في نصين مهمين آتيين من فلاسفة التنوير الاسكتلندي، نص فيرغسون (مقالة في تاريخ المجتمع المدني) المنشور سنة 1767، والذي خصه فوكو بتحليل موسع في آخر دروس «مولد السياسة الحيوية»، ونص سميث (ثروة الأمم) الذي نشره سنة 1776، حيث بدأت تتبلور الصورة الجديدة للمجتمع المدني المنفصل عن الدولة. في هذه اللحظة التاريخية - أي لحظة ظهور سياسة الحكم الليبرالية بعقلانيتها الاقتصادية وإنسانها الاقتصادي - أخذ مفهوم المجتمع المدني دلالات ومعاني جديدة تختلف عن الدلالات السابقة.

يمثل المفهوم الجديد للمجتمع المدني إذًا استجابة أو انعكاسًا لتقنية الحكم الجديدة، أي سياسة الحكم الليبرالية وارتباطها بالنظام الرأسمالي. وفي الواقع، يأخذ هذا المفهوم المعنى عينه لمعنى مفهوم الأمة عن الفيلسوف سميث في كتابه **ثروة الأمم** الذي درس فيه النواحي الاقتصادية للمجتمع/الأمة. وينطلق فوكو في تحليل هذا المجتمع المدني الليبرالي من نص فيرغسون المذكور أعلاه، والذي تم فيه تأطير الإنسان الاقتصادي الذي نجده عند سميث في إطار المجتمع المدني.

يحدد فوكو أربع سمات للمجتمع المدني عند فيرغسون. **أُولاها** النظر إلى المجتمع المدني بوصفه ثابتًا تاريخيًا طبيعيًا؛ فلا وجود للحظة تأسيسية لهذا المجتمع، فالاجتماع هو طبيعة بشرية لا يمكن البحث عما قبلها، وتاريخ الإنسان هو دائمًا تاريخ جمعي، ويجب التعامل مع المجتمع المدني؛ **ثانيتها** كون المجتمع المدني توليفة أو تركيبة طبيعية عفوية، وهو ما يرتبط مباشرة بالسمة الأولى؛ إذ لا وجود لعقد قانوني حقوقي مصطنع، وإذا كان ثمة رابط فهو الرابط الاجتماعي نفسه، بل والتعاطف الاجتماعي الذي يغطي الروابط الحقوقية والمصالح الاقتصادية أيضًا، رغم أن الذات الاقتصادية والرابط الاقتصادي يؤديان دورًا مهمًا في المجتمع المدني. ومع ذلك، يتبين أنه كلما تقوّت الرابطة الاقتصادية ضعفت الرابطة الاجتماعية، بشكل أقرب إلى المفارقة، لتكون الرابطة

(13) Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 397.

(14) إهرنبرغ، ص 170.

الاقتصادية، بالتالي، عنصرًا ضروريًا في المجتمع المدني لكنه في الوقت نفسه يهدد الرابطة الاجتماعية. وإذا كان هوبز ولوك نظرا إلى المجتمع المدني بوصفه وسيلة مصطنعة لعقد اجتماعي غايته تحقيق المصلحة الشخصية، وتتحقق ضمانته عبر السياسة، فإن فيرغسون يرى أن المجتمع المدني وكل اجتماع بشري إنما يكونان بدافع من العاطفة وقوة العقل اللتين تمثلان طبيعة إنسانية متأصلة[15]. يريد فيرغسون، إذًا، أن يرد الاعتبار إلى العامل الأخلاقي، بعد أن نُزع تحت مبررات المصلحة الشخصية.

و**ثالثة** السمات أنه يجب النظر إلى المجتمع المدني بوصفه رحمًا أو قالبًا دائمًا للسلطة السياسية، بما أن السلطة ـ كما اللغة والتواصل، بل كما المجتمع والاجتماع نفسه ـ هي طبيعة إنسانية، فيجب ألا توضع كمرحلة تالية للاجتماع البشري، ولا حتى شرط ظهوره. فالمجتمع المدني هو، كما يقول فوكو: «منذ البداية، وبشكل دائم، يخفي السلطة التي ليست هي شرط وجوده ولا تابعة له»[16]. أما السمة **الرابعة**، فهي النظر إلى المجتمع المدني باعتباره عنصرًا محركًا للتاريخ، بحيث يشكل هو واللعبة الاقتصادية التي يتضمنها مبدأً للتحولات التاريخية؛ فهو وإن كان ينتج نسيجًا أو بناء اجتماعيًا ما، فإنه يقوم في الوقت ذاته بهتك هذا النسيج وتمزيقه بشكل مستمر؛ إذ أضحى المبدأ الأخلاقي الفطري المشتبك بنظرية النتائج غير المتعمدة، أداة التقدم الاجتماعي[17]. بعبارة أخرى، تدفع المصالح الاقتصادية المتضاربة، عن غير قصد، إلى تحقيق الخير المشترك.

ما يميز تحليلات فيرغسون للمجتمع المدني من تحليلات هوبز وروسو ومونتسكيو، هو، بحسب فوكو، أنها فتحت مجالًا وميدانًا لتحليل العلاقات الاجتماعية لا تعتمد على العلاقات القانونية أو الحقوقية المحضة، ولا حتى على العلاقات الاقتصادية الخالصة. كما أنها ذهبت إلى تمفصل التاريخ وتحولاته استنادًا إلى الرابطة الاجتماعية، كما سمحت هذه التحليلات في النظر إلى العلاقة المعقدة بين المجتمع المدني والسلطة في نمط الحكم الليبرالي[18]. وبذلك ظهرت إشكالية العلاقة بين المجتمع المدني والدولة منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، كإشكالية رئيسية في النظرية السياسية، سواء عند الفلاسفة الألمان أو عند المنظرين الإنكليز أو حتى عند المؤرخين الفرنسيين[19].

توضحت ملامح المفهوم الحديث للمجتمع المدني أكثر فأكثر في الاقتصاد السياسي عند سميث؛ إذ أصبح المجتمع المدني ميدانًا مستقلًا ومنفصلًا عن الدولة، بل ومقابلًا لها. وينظر إلى هذا التطور على أنه «التعبير النظري عن انهيار النظام الاقطاعي ومجيء الرأسمالية»[20]. ومن المعلوم أن سميث أقام المجتمع المدني على قيم السوق، وهو ما يتضح من خلال تشديده على دور المصلحة الفردية في تحقيق المصلحة العامة، حيث يرى أن التبادل الذي يقف خلف ضرورة تقسيم العمل يؤكد دور

(15) المرجع نفسه، ص 184.

(16) Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 304-305.

(17) إهرنبرغ، ص 189.

(18) Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 308.

(19) Ibid., pp. 309-311.

(20) إهرنبرغ، ص 206.

المصلحة الخاصة والفردية في تحقيق المنفعة العامة[21]. ويحاول كتاب **ثروة الأمم** التدليل على أن سعي الفرد إلى مصلحته الفردية مبني على برهان اقتصادي، ويدفع بالمنفعة الاجتماعية إلى الأمام. وبما أن التنظيم الاجتماعي مؤسَّس على الإنسان أو الفرد الاقتصادي، فالسعي نحو المصلحة الخاصة هو سعي نحو المصلحة العامة بطريق غير مباشر وبشكل غير متعمد، إنها نظرية اليد الخفية. وفي حين أن المذهب الاقتصادي الفزيوقراطي قبِل فكرة الحاكم المستبد المستنير الذي يحترم قواعد السوق والحرية الاقتصادية، فإن سميث يرفض ذلك، ويرى استحالة وجود استبداد سياسي مع الحرية الاقتصادية. لماذا؟ لأن اليد الخفية، التي هي مجموع المصالح الفردية، تقود في النهاية إلى المصلحة المجتمعية ـ تفترض عدم وجود حاكم مستبد. وفي ذلك، يرى فوكو أن الاقتصاد السياسي أو نظرية اليد الخفية لا يمكن أن تكون هي بذاتها عقلانية أو فنًا للحكم، بل هي معرفة تقف إلى جانب فن الحكم وقيادة السلوك، رغم أن للاقتصاديين دورًا مهمًا وموجهًا في هذا الفن الليبرالي للحكم. ولكن من الذي سيقوم بهذا الدور الذي سلبه فوكو من الاقتصاد السياسي، أعني دور عقلانية الحكم؟ بعبارة أخرى، إذا لم يتعلق الحكم وسياسة الحكم بالآلية الاقتصادية، فالسؤال هو: بأي شيء سيربط شكل الحكم الليبرالي مبادئه؟ يجيب فوكو: «إنها نظرية المجتمع المدني»[22]. وبالتالي، تكشف سياسة الحكم الليبرالية التي ولدت في القرن الثامن عشر عن التلازم والترابط الضروريين بين المجتمع المدني والدولة، بل والحكم[23].

يتبين لنا مما سبق أن هناك اختلافًا في معاني المجتمع المدني عن الفلاسفة الليبراليين؛ فكما رأينا، يذهب لوك إلى النظر إليه من خلال الروابط العقدية القانونية والسياسية، بينما يذهب به فيرغسون إلى الوجهة الأخلاقية، في حين أن سميث يفحصه على أسس اقتصادية. أما في ما يتعلق بالمجتمع المدني عند الفلاسفة الليبراليين الجدد، فلم يقدم فوكو تحليلًا مباشرًا له، لكن من الممكن استخلاص آرائه في شأنه من خلال التحليل الواسع الذي خص به الليبرالية الجديدة في ألمانيا والليبرالية الجديدة عند مدرسة شيكاغو الأميركية؛ فقد بيّن أن الفوبيا التي تنشرها الليبرالية الجديدة حول الدولة والترهيب الدائم من سلطتها، بل وحصر شكل السلطة في إطارها المؤسسي، والتي كانت مستندة إلى أفكار المفكر الاقتصادي فريدريش فُن هايك[24]، ليست إلا تقنية حكم غير مباشر. وكان هايك قد جادل في كتابه **الطريق إلى العبودية** ـ في معرض هجومه على النظم السياسية الاشتراكية ـ بأن التحولات السياسية نحو مزيد من الشمولية في دول كإيطاليا وألمانيا وروسيا واليابان، مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالسياسات الاقتصادية التي اتخذتها هذه الدول، وعنوان كتابه يشي بنوع من التحذير من أن تدخّل الدولة في النشاط الاقتصادي وتخطيطها لهذا النشاط هما طريق نحو العبودية. بل إنه يعتبر أن الاشتراكية الديمقراطية حافلة بتناقضاتها الداخلية، و «أن النظام الفاشي والنظام الشيوعي هما

(21) آدم ـ، **بحث في أسباب وطبيعة ثروة الأمم**، ترجمة حسني زينة (بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2007)، ص 25ـ29.

(22) Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 286.

(23) Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France, 1977-78*, Edited by Michel Senellart; General Editors, Francois Ewald and Alessandro Fontana; English Series Editor, Arnold I. Davidson; Translated by Graham Burchell (Houndmills, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007), p. 350.

(24) Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 104.

مجرد شكلين متغيرين لنفس النظام الشمولي، الذي يميل إلى إنتاج سيطرة مركزية على كل نشاط اقتصادي»[25]، لكن هايك لم ير الخطر إلا في هيمنة الدولة، متناسيًا الأخطار الآتية من هيمنة السوق.

بناء عليه، نخلص مما سبق إلى أن ما يجمع النظرية الليبرالية الكلاسيكية بالليبرالية الجديدة هو الفصل بين الدولة والمجتمع المدني، والريبة بل والرهاب من كل دور للدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، مع كون الليبرالية الجديدة قد مدّت من علاقات السوق وجعلتها تحكم نمط العلاقات الاجتماعية، مركزة على روح المبادرة التي استبدلت بها شكل التبادل في الاقتصاد الكلاسيكي، خصوصًا عند مدرسة شيكاغو؛ فقوى السوق التي تتحكم في مفاصل الاقتصاد والمجتمع المدني، تقوم بإنتاج وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية عن طريق المعايير، ومنها تسيطر على نظام الدولة[26].

لكن، كيف نظر فوكو إلى هذا الفصل الحتمي بين الدولة والمجتمع المدني في الخطابات الليبرالية؟ وهل توافق المنهجية الجنيالوجية التفكيكية على حصر الحكم في إطار الدولة؟ بل هل تقبل بهذه الثنائية المتعاكسة؟

المنهج الجنيالوجي وتفكيك العلاقة بين المجتمع المدني والدولة

إن وجه الأهمية في التحليلات الجنيالوجية الفوكوية يكمن في اجتراح لغة تحليلية جديدة؛ فاللغة التحليلية المبنية على التعارض الفلسفي بين الدولة والمجتمع المدني الذي نجده عند الفلاسفة والمفكرين الليبراليين، لا تمكننا من إدراك التحولات المعاصرة في نماذج الممارسة السياسية للسلطة[27]. ويتجنب فوكو مثل هذه التقسيمات بين الدولة والمجتمع المدني، وبين القمع والتحرر وغيرهما من المقولات الثنائية، بل إنه يرفض تحليل الواقعة التاريخية بالانطلاق من مقولة أو مفهوم كلي، كالمفاهيم التي تستخدم في التحليل السوسيولوجي والتاريخي وفي الفلسفة السياسية، والتي تُسقَط على الواقع المادي، من مثل: صاحب السيادة أو الشعب أو الفرد أو الدولة أو المجتمع المدني، مفضلًا البدء بالتحليل من الممارسة الحكومية ذاتها وكيفية تعقلها لذاتها. لذلك، فهو ينبهنا منذ أول درس قدمه في سنة 1979/1978 (مولد السياسة الحيوية) إلى أنه ينطلق في تحليله من افتراض أساسي هو أن هذه الكليات غير موجودة، والبحث، بالتالي، عن الكيفية التي تمكننا من التحليل من دون هذه المقولات، على حد قوله[28].

يريد فوكو من خلال التجريب المنهجي الذي قام به في الدرس المذكور، إثبات صلاحية التحليل المجهري للسلطة، ليس فقط في قطاعات معينة كان قد بحثها في أعماله السابقة، كالسجن والجنس والطب النفسي، ولكن أيضًا في النظر في ممارسة الحكم أو القيادة على

(25) ف. أ. هايك، **الطريق إلى العبودية**، ترجمة محمد مصطفى غنيم (القاهرة: دار الشروق، 1994)، ص 13.

(26) Miikka Pyykkönen, «Liberalism, Governmentality and Counter-Conduct: An Introduction to Foucauldian Analytics of Liberal Civil Society Notions,» *Foucault Studies*, no. 20 (December 2015), pp. 8-35.

(27) Dean and Villadsen, p. 10.

(28) Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 2-3.

الجسد الاجتماعي ككل. وبالتالي إزاحة مركزية الدولة من التحليل السياسي، وتقديم التحليل المجهري للسلطة بديلًا له.

إن التحليل المجهري للسلطة ينطلق من الممارسة السلطوية لا من المؤسسة، وهكذا بحث فوكو في التاريخ السياسي الغربي عن الممارسات الحكومية، ولم ينطلق من مؤسسة، دينية أكانت أم مدنية. وعليه، فإنه لا يبدأ في تحليله السياسي من مؤسسة الدولة، لماذا؟ لأنها مجرد أثر، بل وشكل من أشكال سياسات أو عقلانيات الحكم المختلفة، وفوكو يبحث في الممارسة الفعلية وكيفية عقلنة نفسها أو التفكير في ذاتها.

يقول فوكو:

> لا أزعم، بالتأكيد، أن تحليل الدولة كطريقة للفعل، هو التحليل الوحيد الممكن في النظر أو البحث في تاريخ الدولة، لكنني أعتقد أنه يفتح إمكانية خصبة، ومكمن خصوبتها، في رأيي، هو في ارتباطها بحقيقة أنها تُرينا وتُثبت لنا أنه لا يوجد نوع من الانقطاع أو الانفصال بين مستوى السلطة المجهرية *Micro_Power* ومستوى السلطة الجمعية *Macro_Power*، وأن الحديث عن إحداها لا يستبعد الحديث عن الأخرى. وفي الحقيقة، فإن تحليلات السلطة من الناحية المجهرية، تعود، من دون صعوبات تُذكر، إلى تحليل مشكلات، من قبيل مشكلة الحكومة والدولة[29].

من هنا، طبّق فوكو التحليل المجهري على عقلانيات الحكم وسياساته وممارساته. وجاء مفهوم «سياسة الحكم» في الجنيالوجيا التي قدمها للأنظمة الليبرالية الغربية لا لبحث تحولات المؤسسة السياسية، من مؤسسة الدولة الإمبراطورية والدولة الدينية، أو مؤسسات الملكية، أو الجمهوريات الثورية، وإنما للبحث عن السلطة الرعوية وما يسمّيه داعيَ المصلحة العليا للدولة، وبعد ذلك السلطة الانضباطية، وأخيرًا السلطة الحيوية. بناء عليه، يجد تشديد فوكو على تحليل تقنيات الحكم دافعه في كون هذه التقنيات تمثّل جسرًا لترسيخ الهيمنة وتمكينها.

يكتنف علاقة الليبرالية بالسلطة الحيوية بعض الغموض، ولا سيما أن عنوان الدروس التي خُصصت لجنيالوجيا الليبرالية - كأحد فنون الحكم المختلفة أو كإحدى سياساته - كان «مولد السياسة الحيوية». ولكن يمكن القول إن مفهوم السياسة الحيوية يكشف لنا عن أسباب اهتمام الليبرالية بالحياة والعناية بها في مقابل السلطة السيادية التي كانت ترفع شعار السيف والموت. وما يهمنا في هذا السياق هو أن فوكو يُرجع نشأة الحكم عبر المجتمع المدني الليبرالي والذي توضح في الحداثة السياسية الغربية المتأخرة إلى عامل أساسي، وهو بروز الظاهرة التي سمّاها السياسة الحيوية كما ذكرنا، والتي يعني بها دخول الجوانب البيولوجية، وحياة النوع البشري ضمن الحسابات السياسية في العقلانية السياسية الجديدة. فإذا ما كانت العقلانية السياسية في الفهم القديم والوسيط تتجه نحو الفضائل والقيم الأخلاقية في الحكم، وتسمح للأفراد والجماعات بالسعي وراء الخير المشترك، وإذا ما كانت

(29) Foucault, *Security, Territory, Population*, p. 358.

العقلانية السياسية في الحداثة السياسية المبكرة ترتبط بتأسيس سيادة الدولة التي تمثّل الحِمى وتوفر الحماية للشعوب، فإن العقلانية السياسية في الحداثة السياسية المتأخرة وظهور فكرة المجتمع المدني، تتجه نحو حكم الحياة البيولوجية، آخذة على عاتقها صحة السكان وحيويتهم بل وسعادتهم.

إنها سياسة حكم جديدة إذًا، ظهرت بوصفها ناقدة لتمدد سلطة الدولة ولفكرة مصلحتها العليا في القرن الثامن عشر، الأمر الذي سيتكرر في التوجهات الليبرالية الجديدة، حيث قدمت نفسها ناقدة للسياسات التدخلية للدولة المبنية على النظرية الكينيزية، وبالتالي قدمت نفسها نقيضًا لسياسة الحكم الماثلة. وبذلك رفعت شعار الحياة ضد الموت، وشعار الفرد وحقوقه ضد صاحب السيادة ومكانته، ثم ظهر شعار الحرية الاقتصادية وحرية السوق من خلال الترويج للفرد الاقتصادي، لينتهي الأمر بالحكم من خلال المجتمع المدني وعبره بوصفه فضاء يجمع الفرد أو الذات الحقوقية بالفرد أو الذات الاقتصادية. وهكذا يتم الحكم في الأنظمة الليبرالية من خلال المجتمع المدني، وبذلك يحطم فوكو الصورة المثالية المتعالية للمجتمع المدني كونه المكان الذي يتم به ومن خلاله التحرر ويكون الحكم فيها للفرد أو الذات المستقلة؛ فالمجتمع المدني ليس خارج اللعبة السياسية، أو لنكون أكثر دقة، ليس خارج العلاقات السلطوية، ومؤسسات المجتمع المدني قد تكون إحدى أدوات الهيمنة.

يمثل هذا الأمر موضوعًا لكتاب *The Republic Of The Living: Biopolitics and the Critique of Civil Society* (جمهورية الحياة: السياسة الحيوية ونقد المجتمع المدني)؛ إذ يوضح هذا الكتاب أن السبب الذي يجعل من خطاب السياسة الحيوية أساسيًا ليس فقط أنه يوفر فهمًا للمجتمع المدني الحديث، بل أنه يقدم أيضًا نقدًا لهذا المجتمع. وإذا كان فوكو لم يفصّل القول في هذه المسألة لضيق الوقت، أو ربما لعدم رغبته في ذلك، حيث قدم في «مولد السياسة الحيوية» قراءة مقارنة لليبراليات الجديدة الفرنسية والألمانية والأميركية، ولم يقل فوكو بالضبط أن ما يقف وراء الترتيبات الأسرية والترتيبات القانونية والترتيبات الاقتصادية في مجتمع مدني ما، إنما هي السياسة الحيوية. والحجة المحورية في هذا الكتاب هي أن في الإمكان وصف، بل ونقد المجتمع المدني، من منظور السياسة الحيوية[30]، حيث بدأت السلطة الحديثة الاشتغال والممارسة من خلال المعايير لا من خلال القوانين، لكن مع ذلك لم يقصد فوكو أن القانون تلاشى نهائيًا نتيجة الممارسة السلطوية الجديدة، لكنه لم يعد له الدور الأساسي الذي كان له في السابق. وهذا الدور أصبح مرتبطًا بالنظام المعياري، من هنا يمكن فهم رأي فوكو الناقد للمجتمع المدني كما يظهر في الليبرالية والليبرالية الجديدة[31].

هذا يعني أن فوكو لا يقبل بصورة المجتمع المدني كما تُطرح في الفكر السياسي منذ القرن الثامن عشر، بوصفه الواقع الفعلي والمكان الحقيقي للنضال والمقاومة والثورة ضد الحكومة أو حتى الدولة بأجهزتها ومؤسساتها. ويحذرنا من التسليم بهذه الصورة المثالية، في إعطاء المجتمع المدني الصفة الحقيقية أو المعطى الأولي الذي يسبق وجوده التاريخي؛ فالحرب وصراع القوى يشكلان العمق

(30) Miguel Vatter, *The Republic of the Living: Biopolitics and the Critique of Civil Society* (New York: Fordham University Press, 2014), pp. 2-3.

(31) Lemm and Vatter (eds.), p. 166.

بالنسبة إلى المجتمع المدني، والمحرك للممارسة السلطوية[32]. بعبارة أخرى، يُعَدّ المجتمع المدني تجسيدًا للصراع، لا مرحلة يتم بها تجاوز حالة الصراع العام، كما عند هوبز[33]؛ فهو ـ أي المجتمع المدني ـ ليس إلا جزءًا من تقنية حكم، لكن مع الحذر أيضًا من أن هذا لا يعني بحال من الأحوال عدم وجود هذا المجتمع، فهو موجود وحقيقي، لكن ضمن المعنى الفوكوي للحقيقة، ذلك المعنى الذي من خلاله نظر إلى الجنون والجنسانية والنظام العقابي، أي الحقيقة النسبية التي هي نتاج تفاعل علاقات السلطة. وبالتالي، فإن المجتمع المدني عنصر من حقيقة مرتبطة بإحدى سياسات الحكم في التاريخ، وهي سياسة الحكم الليبرالي التي تعقلن نفسها بأنها نمط من الحكم المقيد ذاتيًا ويحترم في الوقت نفسه العمليات الاقتصادية[34].

في الحقيقة، يرى فوكو أن مفهوم المجتمع المدني يمثّل استجابة لمشكلات واجهت سياسة الحكم أو فن الحكم الليبرالي، في شكليه الحقوقي والاقتصادي. من هنا يُعَدّ المجتمع المدني مجرد كيفية أو تقنية حكم توفر فضاءً تشتبك فيه الذات القانونية الحقوقية المدافعة عن الحقوق الطبيعية للفرد في مقابل سلطة صاحب السيادة، أقول تشتبك بالذات الاقتصادية المدافعة عن الحرية الاقتصادية من تدخلات السلطة السيادية. وبذلك تكون هذه التقنيات المختلفة، وعلى الرغم من أنها لا تزال موجودة، مؤطرة بإطار جديد، أي إطار المجتمع المدني. يقول فوكو: «إذًا، ليس المجتمع المدني فكرة فلسفية؛ إنه مفهوم لتقنية حكومية، أو بالأحرى، هو رابط لتقنية الحكم بالإجراءات العقلانية التي لا بد أن تكون مرتبطة قانونيًا بالاقتصاد بوصفه عمليات للإنتاج والتبادل»[35].

بناء على هذا، يخلص فوكو إلى أننا بإزاء حكم منتشر وكلي يحترم مبادئ الحق القانوني ولا يتعارض مع قوانين الاقتصاد، بمعنى أنه حكم يقود المجتمع المدني ويديره. والذات الاقتصادية أو الإنسان الاقتصادي (Homo Economicus) يحتل مكانًا لا يمكن فصله أو تجاهله في واقع المجتمع المدني؛ إذ تجري ممارسة الحكم من خلال أيٍّ منهما، لماذا؟ لأنهما ببساطة مجرد عناصر لتقنية حكم، أي سياسة الحكم الليبرالية (Liberal Governmantality).

لفهم العبارات المتعلقة بالدولة والمجتمع المدني، ينبغي أن ننظر إليها بوصفها عبارات صيغت في سياق خاص ومحدد، وهذا يتطلب فهم السياق الذي ظهرت فيه تحليلات فوكو نفسه، ولا بد من معرفة إلى من كان يوجه هذه التحليلات، وضد من[36].

وكان فوكو، بحسب مؤلفَي كتاب *State Phobia And Civil Society* (فوبيا الدولة والمجتمع المدني)، يحاور ويوجه تحليلاته إلى النظرية الماركسية وإلى الاشتراكية المؤسساتية، سواء في مؤسسة الدولة

---

(32) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع: دروس ألقيت في الكوليج دي فرانس لسنة 1976**، ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغورة (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003)، ص 45.

(33) Mark G. E. Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, Routledge Studies in Social and Political Thought; 61 (Hoboken: Taylor and Francis, 2008), p. 53.

(34) Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 297.

(35) Ibid., p. 296.

(36) Dean and Villadsen, p. 11.

في أوروبا الشرقية، أو في مؤسسة الحزب كما في الديمقراطيات الليبرالية الغربية المعاصرة. كما أنّه كان يقدم تحليلاته إلى اليسار المتطرف الرافض للدولة التي يعتبرها رأس الشرور جميعًا[37]. وبذلك يقدم نقدًا للفوبيا التي تصنعها الماركسية ضد الدولة وأجهزتها الأيديولوجية كما في النسخة الألتوسيرية، ولفوبيا الدولة التي تشيعها التوجهات النيوليبرالية تحت مسوغ تدخّلها في التنظيم الطبيعي للسوق.

ويظهر موضوع فوبيا الدولة ابتداء من الدرس الرابع من دروس سنة 1979 تمهيدًا لما سيأتي بعد ذلك من تحليلات تاريخية لأشكال الليبرالية الجديدة، ومن ثم تظهر فكرة فوبيا الدولة كنوع من التصدير لجنيالوجيا الليبرالية الجديدة. ويقارن فوكو النزعة النقدية للدولة الاستبدادية والدولة السيادية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر التي ولدّت عقلانية الحكم المقيد، أي الليبرالية، بالقلق والريبة من دور الدولة وتمدد سلطاتها لتبتلع بذلك دور المجتمع المدني، وذلك في الحقبة التي عاصرها فوكو[38].

كان من المفترض أن توجه دروس سنة 1979/1978 إلى بحث مسألة السياسة الحيوية، لكن بدلًا من ذلك توسع فوكو في تحليل أشكال الليبرالية الكلاسيكية والجديدة بنسختيها الألمانية والأميركية. ويعلل فوكو ذلك انطلاقًا من أسباب منهجية تتعلق بتجريب أداة تحليلية جديدة وما سمّاه سياسةَ الحكم وقيادة السلوك، الذي رأى فيها، بشكل أو بآخر، تطبيقًا لمفهوم السلطة المجهرية على الجسد الاجتماعي بأكمله؛ إذ إن تحليلات السلطة المجهرية ليست بالضرورة قطاعية أو مرتبطة بنطاق أو فضاء ما، بل إنها، بالأحرى، زاوية نظر تحليلية ربما تصلح لتحليل السياسة الاقتصادية أو حتى لتحليل إدارة المجتمع ككل وحكمه. كما يطرح فوكو أسبابًا أخرى دعته إلى التعمق في بحث شكل الحكم الليبرالي، ترتبط بالنقد المستمر والمتنامي لسلطة الدولة وشموليتها، بل وفاشيتها وعنفها وأبويتها في ما يتعلق بدولة الرعاية الاجتماعية، تلك الموضوعات التي تشكل ثيمة تحكم نمط الفكر الليبرالي.

يرى فوكو، إذًا، أن هناك نقدًا متناميًا، بل ومتضخمًا، لدور الدولة. لكن، لماذا يتزايد النقد بشكل مبالغ فيه؟ في الواقع يُرجع فوكو هذا النقد إلى عنصرين أساسيين، **أولهما** الفكرة الموجودة بشكل ضمني والقائلة بأن الدولة تتملكها نزعة توسعية، وهي ما فتئت تحاول أن تستولي على جميع مؤسسات المجتمع المدني، وبالتالي سيكون المجتمع المدني غاية وهدفًا لهجوم سلطة الدولة. أما العنصر **الآخر**، فيرتبط بعدم التمييز أو التفرقة بين أشكال متعددة من الدولة، ووضعها جميعًا في سلة واحدة، بل وإرجاعها إلى جذر واحد، من الدولة الإدارية ودولة الرعاية أو الرفاه حتى الدولة الفاشية والدولة الشمولية. ولا شك أن هذا الأمر ضاعف من انتشار ما يسمّيه فوكو فوبيا (أو رهاب) الدولة[39].

ربما يعزز من أهمية أفكار فوكو التي قدمها في دروسه في كوليج دو فرانس، التي نُشرت وتُرجمت إلى الإنكليزية في سنتي 2007 و2008، وكانت قد نُشرت في الأصل الفرنسي سنة 2004، أن نشْرها تزامن مع الأزمة العالمية التي ضربت الاقتصاد العالمي وأدت إلى تزايد معدلات الفقر والبطالة في الولايات

(37) Ibid., p. 13.

(38) Ibid., p. 15.

(39) Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 187.

المتحدة وفي القارة الأوروبية، وما زالت آثارها قائمة، ناهيك عن التغييرات الهائلة في المناخ وظهور اقتصادات جديدة كالصين والهند وأميركا اللاتينية، والحروب التي اندلعت في أفغانستان والعراق وخلفيتها في أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001، والحرب على الإرهاب، والأثر العالمي لبروز الجماعات الإسلامية الراديكالية، وقضايا الأمن وقوانين الطوارئ، كل ذلك يُبرز مسألة الدولة ودورها مرة أخرى؛ فالسياسات ليس لها الشكل الرسمي المؤسساتي فقط - من خلال البرلمانات والمؤسسات التمثيلية - لكنها تُمارس بطريقة ناعمة أيضًا في إطار المجتمع المدني. بناء عليه، فإن غاية تضخيم النقد الموجَّه إلى الدولة هي إخفاء الممارسة السلطوية الحقيقية، وهذا يظهر كون الدولة تهاجَم الآن من الحركات الراديكالية المناهضة لها كحزب الشاي في الولايات المتحدة[40]. وفي هذا السياق، يُعَدّ نقد فوكو للسياسة الحيوية الليبرالية أساسيًا، ويمكّن من فهم الأشكال الجديدة للسلطة والحقيقة والتذويت، التي تنامت في عصر الليبرالية الجديدة، ولا سيما في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، مع اتساع ظاهرة التدخلات العسكرية بشكل متسارع[41].

إن سياسة الحكم الليبرالية ونقدها المتزايد لدور الدولة وتدخلاتها في إطار دولة الرعاية، وهجوم المفكرين الليبراليين عليها، وعلى السياسات الكينزية التي تتبعها، كل ذلك لا يؤدي إلى تقليل حكم الدولة أو الحد منه، لماذا؟ لأن الليبرالية الجديدة ليست إلا تنظيمًا جديدًا لتقنيات الحكم؛ فأنظمة الحكم الليبرالية الجديدة «تتضمن ليس فقط تدخلًا مباشرًا من خلال أجهزة الدولة المتخصصة المتمتعة بالسلطة، ولكن أيضًا تطور التقنيات غير المباشرة النوعية التي تسمح بقيادة ومراقبة الأفراد (و) الفروقات بين الدولة والمجتمع المدني، بين التنظيم الوطني وبين المؤسسات عابرة الأوطان، لا تمثّل أساس وحدود ممارسات الحكومة، بل هي، بالأحرى، تعمل كما لو أنها عناصرها ونتائجها»[42]. بناء عليه، يمثّل الحكم، بالاستناد إلى دولة الحد الأدنى، انتقالًا من الحكم الرسمي المباشر إلى الحكم غير الرسمي وغير المباشر، أي من خلال منظمات المجتمع المدني الذي ليس هو في النهاية إلا تقنية حكم تتخذها الأنظمة الليبرالية، ومثله في ذلك مثل الدولة. يطرح هذا التحليل أسئلة جوهرية لا يمكن تجاوزها، من قبيل: ما دور المقاومة في ظل انتشار الحكم بتقنياته الحديثة؟ وأين يكون ميدان فاعليتها؟ هل ثمة إمكان للمقاومة؟ وقبل ذلك، ما هي المقاومة بالنسبة إلى فوكو؟

إمكان المقاومة في المجتمع المدني

لم يقدم فوكو تحليلًا مباشرًا لموقع المقاومة في المجتمع المدني، لكن من الممكن النظر إلى مقاربته للمجتمع المدني وربطها بتحليلاته السابقة بشأن السلطة، وتأويلاته المتأخرة عن الذات القادرة على الانعتاق من الأشكال المختلفة للتذويت والإخضاع، وابتكار ذات جديدة، لتتبين موقع المقاومة في

(40) Dean and Villadsen, pp.19-20.

(41) James D. Faubion (ed.), *Foucault Now: Current Perspectives in Foucault Studies*, Theory Now (Cambridge, UK: Polity Press, 2014), pp. 176-177.

(42) توماس ليمكي، «فوكو، الحاكمية نقد الليبرالية الجديدة: ماركس بدون مزدوجين»، في: توماس ليمكي [وآخرون]، **ماركس وفوكو**، ترجمة حسن الحاج (بيروت: مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2012)، ص 18.

حكم الذات ومنها حكم الآخرين؛ فالمجتمع المدني يمكن أن يكون فضاءً لممارسة القيادة المضادة وابتداع ذات جديدة. لكن على المقاومة أن تسلط الضوء على علاقات السلطة الموجودة في المجتمع المدني بقدر ما هي موجودة في الدولة، والتي تتخفى في العادي والقارّ من الممارسات الاجتماعية.

كانت المقاومة أو المعارضة منذ العصور الوسطى تعتمد على ثيمة اليوم الآخر، أو يوم الخلاص من الظلم، تحقيقًا للعدل التام. واستمرت هذه الثيمة، وإن بشكل مختلف، في سياسة الحكم الحديثة والمعاصرة. ومكمن اختلافها هو فقط في أن هذا الخلاص لم يعد يُنتظر في اليوم الآخر، إنما في الواقع الحاضر، ووسيلته في ذلك هي وقف تمدد سلطة الدولة على المجتمع المدني، بل وكفّ يدها وتقييدها لتكون - على النقيض - خاضعة لهذا المجتمع. ويتم ذلك عن طريق الفعل الثوري الذي يحقق الانتصار على الدولة، لتفرض الأمة - أو المجتمع المدني- حقيقتها على ما تقدمه الدولة من حقائق تجعل الفرد أو المواطن يتمثّل نفسه من خلالها. إن سياسة الحكم الليبرالية المضادة لداعي المصلحة العليا للدولة ظهرت في بدايتها كعقلانية معارضة لعقلانية الدولة، وبدأت تحكم هي بدورها بداعي الحرية والتقييد الذاتي أو دولة الحد الأدنى، لتقف في توسط بين الدولة الشمولية واللاسلطوية أو الفوضوية، هذه السياسة بخطاباتها كانت موقع مساءلة من جانب الجنيالوجيا الفوكوية، كما بيّنا[43].

بناء عليه، فإن دراسة فوكو للحكم والحكومة امتداد وتوسع لتحليلاته السابقة المتعلقة بمركّب السلطة/ المعرفة[44]، وترتيباتها التي اتخذت عنده شكل السلطة الانضباطية عبر تحليل التقنيات الانضباطية المشابهة للتقنيات الدينية في ممارسة السلطة. من هنا، تُعَدّ فكرة الأصل الديني للحكم الغربي أحد التجديدات التي قدمها فوكو في دروس أواخر السبعينيات، وتحديدًا في درس «الأمن، الإقليم، السكان»، حيث فصّل فيها بحث موضوع الحكم الليبرالي، وبيّن أصوله الكنسية الرعوية. ولا ننسى هنا اهتمام فوكو في ذلك الحين بالدور الذي أداه الدين في الثورة الإيرانية. ومن الممكن القول إن فوكو كان يناظر بين الخلاص الديني والأمن الحكومي، إذ إنهما كليهما يشيران بشكل أو بآخر إلى قيادة الحياة أو حكمها أو توزيعها في حلقة مغلقة مسبقًا[45].

لفهم موقع المقاومة، لا بد من الرجوع إلى تحليلات الفيلسوف السياسية المبكرة التي بيّن فيها السمة الإيجابية للسلطة؛ فالقمع ليس هو الشكل الوحيد للسلطة، إنما هو حدّ لها. فالسلطة تنتج معارف وتوجِد ذاتًا جديدة، و«المنع والرفض بعيدًا عن أن تكون الأشكال الجوهرية للسلطة، فما هي إلا حدودها وأشكالها الناقصة أو القصوى. إن علاقات السلطة هي علاقات إنتاجية قبل كل شيء»[46]. ومن الثابت أن السلطة عند فوكو لا جوهر لها، وكذلك المقاومة «ليست جوهرًا، وهي ليست سابقة

(43) Foucault, *Security, Territory, Population*, pp. 356-358.

(44) بعد نشر الجزء الأول من تاريخ الجنسانية، لم يستخدم فوكو صراحة مصطلح «سلطة/معرفة»، ومع ذلك، يمكن فهم ظهور «تقنيات الذات» في فلسفة فوكو الأخلاقية على أنه توضيح لهذا المصطلح، في جوانبه الإيجابية التي قدمها في أعماله في بداية السبعينيات، للمزيد انظر: Dianna Taylor (ed.) *Michel Foucault: Key Concepts* (London: Routledge, 2014), p. 67.

(45) Lemm and Vatter (eds.), pp. 3, 4 and 7.

(46) ميشال فوكو، **هم الحقيقة**، ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كمال ومحمد بولعيش (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2006)، ص 51.

على السلطة التي تواجهها، إنها مساوية لها في الامتداد، ومعاصرة لها». بناء عليه، فلكي «تقاوم ينبغي لها أن تكون مثل السلطة. لها روح الاختراع، ومن الحركة والإنتاجية ما للسلطة»[47]، وإذا كانت السلطة منتشرة في الجسد الاجتماعي، فكذلك هي المقاومة.

لكن، مع ذلك، عانت تحليلات فوكو بشأن السلطة في بداية السبعينيات وفي كتابَي **المراقبة والمعاقبة** و **إرادة المعرفة** صعوبات نظرية تتعلق باستحالة فعل المقاومة؛ إذ إن الذات بمقاومتها ليست في المحصلة إلا صنيعة سلطوية أُسست ورُسّخت بالتقنيات الانضباطية، وهو ما أوقع فوكو في ما يشبه المفارقة، ولا سيما مع تشديده على دور المقاومة، إذ لا وجود لسلطة من دون مقاومة، كما كان يردد. وما قام به فوكو لاحقًا، في تحليله سياسات الحكم، هو، كما ذكرنا، مدّ «تحليله المجهري الفيزيائي للسلطة إلى البنى الجمعية الاجتماعية وإلى ظاهرة الدولة. وهو يهتم على نفس المستوى بأشكال التذويت فيما يتعدى عملية الإخضاع الانضباطي، هذه الأشكال التي يسمّيها (تقنيات الذات)»[48]، وبالتالي يفتح مفهوم الحكم، وكذلك مفهوم التذويت، إمكانية كان الانضباط قد حال دونها.

إن تحوّل فوكو في بداية الثمانينيات لدراسة الذات لا يعني إهماله إشكالية السلطة، لكنها تشكل تصويبًا للتحليلات السابقة، حيث تحضر الذات ضمن إشكالية السلطة، أي من خلال حكم الذات وحكم الآخرين، بمعنى التفاعل بين تقنيات السلطة وتقنيات الذات[49]، «أي إقامة علاقة سياسية من الذات إلى الذات»[50]. وإذا كان فوكو في الجزء الأول من **تاريخ الجنسانية** قد عمل على تفنيد الفرضية القمعية، وما يستلزمه ذلك من رفض وهم التحرر، فإننا نراه في أعماله المتأخرة يفتح إمكانية للذات، ويمنحها قدرة على الانعتاق من سلطة المعايير الاجتماعية التي تشكل الذات في لحظة تاريخية ما، وابتداع معايير جديدة، ومنها إعادة توزيع العلاقات السلطوية. هذه الممارسة السياسية يسمّيها فوكو القيادة المضادة. ومن هنا، أصبح للمقاومة هنا دور إيجابي، لكن يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أن القيادة المضادة تعمل، كما السلطة تمامًا، على تنظيم الناس وتوجيههم نحو استراتيجياتها بتقنيات ربما تكون مشابهة لتقنيات السلطة[51].

نتيجة لذلك، فإن السياسة الحيوية تسمح، رغم كونها تقنية حكم مرتبطة بالسياسة الليبرالية، بإمكانية التجديد، فإذا كان فوكو قد وصف أنظمة السياسة الحيوية بأنها لا تقل شمولية عن الأنظمة الشمولية الدكتاتورية، فإنه مع ذلك يقدم في مفهوم السياسة الحيوية جانبًا إيجابيًا، يفتح إمكانية الانعتاق من التذويت والتشكيل السياسي نحو ابتداع الحياة السياسية وتجديدها؛ فالحياة رغم كل شيء لا تتوحد مع تقنيات الحكم التي تقودها وتحكمها، لأن هناك دائمًا إمكانية للتجاوز والخلاص من هيمنتها،

(47) المرجع نفسه، ص 57-58.

(48) ليمكي [وآخرون]، ص 15.

(49) المرجع نفسه، ص 16-17.

(50) ميشيل فوكو، **الانهمام بالذات: جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة**، تقديم وترجمة محمد ازويتة (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015)، ص 30.

(51) Kelly, p. 112.

ومن هنا تصبح الحياة مصدرًا للمقاومة. وكان فوكو قد قدّم إشارات قليلة وناقصة بشأن هذا الجانب الإيجابي من السياسة الحيوية، وعمّقت الفلسفة الإيطالية المعاصرة (نيغري، أغامبين، إسبيزيتو) فيه وأضافت إليه[52].

يُبيّن فوكو أنه لكي تكون هناك مقاومة إيجابية، لا بد من إدراك وفهم آلية أو كيفية اشتغال نظام السلطة الماثل، ليجري بعد ذلك تأسيس اقتصاد جديد للسلطة، أي علاقات سلطوية جديدة. من هنا، تسعى الجنيالوجيا الفوكوية «إلى صنع تاريخ لمختلف طرائق تذويت الكائن البشري» في الثقافة الغربية[53]. لكن فوكو يرفض، مع ذلك، تقديم نظرية، سواء للسلطة أو للذات، معتبرًا ذلك إعاقة للممارسة التحليلية الفاعلة. لذلك، يشدد فوكو على أهمية المفاهيم ودورها في التحليل أكثر من النظرية الشاملة، وهذه المفاهيم تحتاج إلى مراجعة مستمرة، أي إلى موقف نقدي لا يقر له قرار[54].

ترتبط الذات في مجتمعات الحداثة المبكرة في الغرب بما يسمّيه فوكو «الحكم»، بالمعنى الواسع للكلمة غير المحصور في حدود حكم الدولة لشعب معيّن، وإنما المشتمل على ممارسات قيادة السلوك وتوجيهه بشكل مباشر، سواء قيادة الذات لذاتها أو قيادتها للآخرين. بمعنى: حكم الحياة، حكم الأرواح، حكم الأطفال، حكم الأسر، وغير ذلك[55].

إن رفض فوكو تأسيس نظرية في الذات يوجهه إلى تحليل «الأشكال المختلفة التي بواسطتها يقوم الفرد بتشكيل ذاته»؛ إذ إن فوكو يقوم بـ«عملية نقل تنطلق من سؤال الذات إلى أشكال التذويت، ومن ثم تحليل أشكال التذويت من خلال تقنيات/ تكنولوجيات العلاقة مع النفس/ الذات... من خلال ما يمكن تسميته تداولية الذات»[56]، من هنا بحث فوكو التجارب القطاعية كتجربة الجنون والمرض والجريمة والجنس، إذ يعتبرها ضرورية لفهم الثقافة الغربية.

كرس فوكو عددًا من دروسه في كوليج دو فرانس لتحليل الأشكال المختلفة للذات الغربية المتشكلة في السياق الإغريقي القديم، والهيلينستي والمسيحية المبكرة، ليقدم دعمًا لفرضيته بأن الذات ليست سوى شكل تاريخي وثقافي واجتماعي، وبالتالي ليس لها وجود متعال خارج إطار القيم والمعايير الاجتماعية المحايثة.

إن تحليلات فوكو للسلطة والحرية والذات تبيّن أنه لا يريد نقد المعايير والقيم الموجودة للوصول إلى الحقائق المطلقة حول وجودنا وحول العالم الذي نعيش فيه. بالأحرى، أراد فوكو أن يكشف عن

(52) Vatter, p. 4.

(53) أوبير دريفوس وبول رابينوف، **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.])، ص 186.

(54) المرجع نفسه، ص 187.

(55) Taylor, p. 176.

(56) ميشيل فوكو، «ما النقد؟»، ترجمة الزواوي بغورة، في: ميشيل فوكو، **ما التنوير؟** (الكويت: آفاق للنشر والتوزيع، 2013)، ص 75.

الجانب الإبداعي للبشر في ابتكار قيم ومعايير تظل نسبية دومًا، إذ لا وجود لحقيقة مطلقة كلية متعالية عن سياقها الزمني[57].

ليست الذات، بالتالي، وكما طرح فوكو في **المراقبة والمعاقبة**، مجرد أثر سلطوي منفعل في ظل علاقات سلطوية منتشرة، لكنها وفقًا للتحليلات المتأخرة، تمتلك نوعًا من القيادة المضادة، بقيامها بحكم نفسها، ومن خلال حكم نفسها تحكم الآخرين. هذا التعديل المنهجي عند فوكو صد الهجوم الذي تعرضت له توجهاته الفلسفية، بل والتوجهات ما بعد البنيوية بوصفها توجهات نحو عدمية أخلاقية. وفي ذلك تقول جوديث بتلر في دفاعها عن فوكو وعن الاتجاه ما بعد البنيوي:

> بينما ادعى كثير من النقاد أن النظرة إلى الذات التي يعرضها فوكو وغيره من مفكري ما بعد البنيوية تدمر القدرة على القيام بالتدبر الأخلاقي وتأسيس الفاعلية البشرية، فإن فوكو يلتفت إلى كلٍّ من الفاعلية والتدبر بطرق جديدة فيما يسمى كتاباته الأخلاقية ويقدم إعادة صياغة لكليهما تستحق نظرًا جادًا[58].

والحق أن التعامل الصحيح مع نصوص فوكو وتحليلاته يُبين أنها لا تدمر إمكان الحرية وإمكان الذات، لكنها ترى ببساطة أن مفاهيم الذات والحرية هذه تحتاج إلى إعادة صوغ أو إعادة تشكيل، فالسلطة، كما يقول فوكو، لا تُمارَس إلا على ذوات حرة[59].

بناءً عليه، تكون الحرية غير محدودة في شكل التحرر والثورة، وإن كان فوكو لا ينكر ذلك، فـ «عندما يحث شعب مستعمَر عن التحرر من مستعمِره، فذاك الفعل هو ممارسة للحرية بالمعنى الدقيق والحصري»، كما يقول فوكو. لكنه يستدرك «بأن هذه الممارسة للحرية لا تكفي لتحديد ممارسات الحرية التي ستكون في ما بعد ضرورية بأن يتحدد هذا الشعب ... بأشكال يمكن قبولها عن وجودهم»[60].

لذلك، فإن ممارسة الحرية بشكل مستمر وخلّاق هي مقصد فوكو، وليس فقط فعل التحرر المرتبط بسياق ثوري تاريخي ما، لماذا؟ لأن فعل التحرر يشي بوهم الوصول إلى الطبيعة الإنسانية الحقيقية التي يخفيها تراكم الممارسات السلطوية. ونحن نعلم رأي فوكو في الحقيقة النسبية؛ فالذات الجمعية، وفقًا للمنهجية الجنيالوجية، ليست إلا شكلًا لا جوهر له، وبالتالي، يمكن القول إن فعل التحرر يعني الخروج من الهيمنة التي تجمد علاقات سلطوية ما وتحاول تأبيدها، لتأسيس علاقات سلطوية جديدة. ولا شك أن الثورة تُعتبر في بعض الأحيان شرطًا سياسيًا وتاريخيًا لممارسة الحرية.

من هنا، فإن تحليل فوكو يؤكد أن على الرغم من أن الذات تتشكل في علاقات سلطوية ـ معرفية ما، فإن هذا الأمر لا يؤدي إلى جبرية تجعل من الفرد أو الذات أسيرة لهذا التشكيل السلطوي أو ذاك.

---

(57) Taylor (ed.), pp. 6-9.

(58) جوديث بتلر، **الذات تصف نفسها**، ترجمة فلاح رحيم (بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2014)، ص 60.

(59) Taylor (ed.), p. 4.

(60) فوكو، **الانهمام بالذات**، ص 40.

هناك دائمًا مقاومة، ونحن قادرون، إن أردنا، على صنع أنفسنا؛ ففي إمكاننا استخدام المعايير والقيم في مجتمعنا بطرق جديدة، بل إننا نستطيع أن نبتدع أشكالًا من الذات جديدة تمامًا. في إمكاننا دومًا رفض ما نكون عليه في لحظة تاريخية ما، بوسيلتين هما الممارسة النقدية، التي تكشف علاقات السلطة الكامنة في ذاتنا الحاضرة، تليها الممارسة الجمالية للوجود.

وبذلك يتوضح الدور الذي يسنده فوكو للفلسفة، فيقول:

> إن ما يلزمنا هو اقتصاد جديد للعلاقات السلطوية - واستعمل هنا كلمة اقتصاد بمعناها النظري والعملي. ولنوضح الأشياء بطريقة أخرى نقول: منذ كانط، كان دور الفلسفة هو منع العقل من أن يتجاوز حدود ما هو معطى في التجربة؛ إنما منذ ذلك الحين أيضًا - أي منذ تطور الدولة الحديثة والإدارة السياسية للمجتمع - كان للفلسفة وظيفة أخرى هي مراقبة السلطات المفرطة للعقلانية السياسية. هذا يعني أن ما يُطلب منها كثير[61].

ويسمح السؤال الفلسفي، بالتالي، بحلحلة ظواهر الهيمنة، بكل تنوعاتها، سياسية أكانت أم اقتصادية أم جنسية أم مؤسساتية؛ فـ «الوظيفة النقدية للفلسفة مشتقة، إلى حد ما، من الأمر السقراطي (اهتم أنت بنفسك) بمعنى (أقم حريتك، بالتحكم في ذاتك)»[62].

إن الموقف النقدي عند فوكو فضيلة عامة[63]، لماذا؟ لأنه يرى أن فكرة الحكم أو الخضوع أو الانصياع لشخص آخر مرتبطة بظهور الممارسة السلطوية الرعوية، وأن ما حدث منذ القرن الخامس عشر نوع من تعميم لفن حكم الناس هذا؛ إذ انتقل من الرعوية الدينية إلى شكل من الحكم العلماني المنتشر في المجتمع المدني من خلال امتداده إلى حكم الأطفال والأسرة والجيش والدول والجماعات، بل والجسد والروح، كما يقول فوكو[64]، الأمر الذي طرح سؤال كيفية حكم هذه الأشكال السابقة كلها، لتكون الإجابة بفنون الحكم: الفن التربوي، الفن الاقتصادي ... إلخ. وهنا يتولد الموقف النقدي في طرح سؤال الحكم ذاته، أي مسوغات الخضوع أو عدم الخضوع لهذا النوع من الحكم أو ذاك. يقول فوكو إن «النقد هو فن ألا نخضع كثيرًا للحكم»[65].

لهذا، يجب أن يُنظر إلى الممارسة النقدية ذاتها ومقاومة التذويت على الدوام ضمن الشروط التاريخية، وبناء على ذلك نفهم الضرورة المستمرة في ممارسة الذات عبر كشف مستمر عن الحدود التي تحكم قواعد قيمية ومعيارية معينة، والأخذ دائمًا بمسافة نقدية مع الحاضر، لأن الذات تشكل «نفسها في علاقة مع مجموعة من الشفرات، والإرشادات، والقواعد وهي تفعل ذلك بطرق لا تكتفي فقط بـ(أ) كشف حقيقة أن تأسيس الذات هو نوع من الصيرورة poieses

(61) دريفوس ورابينوف، ص 187.

(62) فوكو، **الانهمام بالذات**، ص 69.

(63) فوكو، «ما النقد؟»، ص 35.

(64) المرجع نفسه، ص 36.

(65) المرجع نفسه، ص 37.

ولكنها (ب) تؤسس خلق الذات بوصفه جزءًا من عملية أوسع هي النقد»[66]. ويستلزم تشكيل الذات أو تخليقها جماليات، بل وممارسات للذات لكي تدعمها. وبذلك كان مراد فوكو «تحويل الحياة إلى أثر فني ومثير نحو ممكنات حيوية وإبداعات جمالية تريد العيش بممارسة ذاتية بأن تَخلُق لنفسها طبعًا خاصًا وأسلوبًا في الحياة خاصًا، وأن تتفنن في الكيفية التي توظف بها صفاتها الطبيعية»[67].

خاتمة

يتبين لنا من استعراض آراء فوكو المتأخرة نوع من اتصال الأفكار والاستمرار على نظرية السلطة ـ معرفة، والبحث عن السلطة في السياق الاجتماعي، كما تطوير فوكو لفكرة المقاومة في ما سمّاه القيادة المضادة. وكذلك البحث في الممارسات من دون المؤسسات، حتى في سياق تحليل تعاقب الأنظمة السياسية في الغرب؛ فقد حلل فوكو تعاقب عقلانيات الحكم وفنونه أو فن الممارسة السلطوية من السلطة الرعوية إلى الدولة الإدارية حتى السلطة الانضباطية والحيوية، التي تشكل الإطار الذي تعمل فيه سياسة الحكم الليبرالية.

وبذلك، نستطيع فهم تحليل فوكو لعلاقة المجتمع المدني بالدولة، بل وتفكيكه لهذه العلاقة من خلال تحليله الأكبر، أي تحليله للسلطة والمقاومة؛ فالسلطة عند فوكو ليست قمعية فقط بل هي كذلك منتجة، وفعل المقاومة ذاته يجب أن يُفهَم كتعبير عن السلطة، فلا وجود لسلطة من دون مقاومة، وبالتالي فإن علاقات السلطة هذه، التي تفترض المقاومة أساسًا، لا يمكن حصرها في المؤسسات السياسية فقط، أو في غيرها من المؤسسات، لماذا؟ لأنها منتشرة في السياق الاجتماعي الأعم، وما اجتمع اثنان، عند فوكو، إلا وكانت السلطة ثالثهما، وبالتالي ستكون المقاومة ـ في ظل علاقات سلطوية متذبذبة ومتقلبة ـ داخل نظام السلطة وليس خارجه، وعليها أن تكون منتجة. من هنا يعمل فوكو على تفكيك هذه المقابلة بين السلطة والمقاومة التي تأخذ شكلًا جوهريًا في التحليلات السياسية، ليبين انتشار السلطة في كل مكان، ويفعل الأمر ذاته مع مقابلة المجتمع المدني بالدولة؛ تلك المقابلة التي تتضخم في الخطابات الليبرالية والليبرالية الجديدة، ليكشف أنها ليست إلا عقلانية حكم، وأن المجتمع المدني ليس إلا تقنية للحكم كما الدولة تمامًا.

من الواضح أن نمط السلطة الحديثة في الغرب، بشكليه الانضباطي والحيوي كما يحدده فوكو، يجد مصدره في الممارسات المسيحية المبكرة في الحكم، ومنها تطورت الممارسات والتقنيات الحديثة للحكم، الانضباطية والحيوية، أي الحكم من خلال المعايير التي تُعمم بالفضاء الاجتماعي، بدلًا من الحكم عن طريق التقنيات القانونية؛ فالمعيار عند فوكو يعمل على تمفصل مستويي السلطة الحديثة، أي المستوى الانضباطي والمستوى الحيوي. وبالتالي يُعاد إنتاج علاقات السلطة، ويُعاد

(66) بتلر، ص 57.

(67) عبد الرزاق بلعقروز، **المعرفة والارتياب: المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر** (بيروت: منتدى المعارف، 2013)، ص 305.

منها إنتاج ذات تاريخية ما، من خلال مؤسسات، مثل السجون والمدارس والمستشفيات والجيش ومؤسسات المجتمع المدني. لكن إعادة الإنتاج هذه ليست حتمية مغلقة لا مكان فيها لإمكانية تحرر. إن الموقف النقدي الذي طرحه فوكو ممارسةً أساسية في تشكيل الذات، يساهم في الكشف عن العلاقات السلطوية الراهنة، وبالتالي يساهم في إمكانية التحرر من عملية إعادة الإنتاج هذه. والموقف النقدي هو موقف يمثّل القيادة المضادة أو تقنيات الذات المقاومة لتقنيات الحكم وقيادة السلوك. لكن لا بد من التشديد هنا على أن ما يعنيه فوكو بإمكانية التحرر ليس انعتاقًا مطلقًا من علاقات السلطة، لأن لا أحد يمكنه أن يكون خارجًا عن علاقات السلطة التي هي في كل مكان، كما ذكرنا، بقدر ما هي كشف عن علاقات سلطة يساهم في ابتكار نمط جديد من الذات ونمط جديد من المعايير والقيم الاجتماعية، لكن هذا النمط يؤسس لعلاقات سلطوية جديدة، لماذا؟ لأن لا وجود عند فوكو لذات متعالية؛ فالذات محكومة بسياقها التاريخي المحمَّل بالعلاقات السلطوية، وبالتالي فإن المهمة النقدية هي صيرورة دائمة، بالضبط كما الذات، أي إنها عملية غير مكتملة، عملية تاريخية غير قابلة للتعميم المتجاوز على التاريخ، وأي محاولة لتأبيد ذات تاريخية هي محاولة تجابَه دائمًا بموقف نقدي. من هنا نفهم فلسفة فوكو النقدية لأنطولوجيا الذات الحديثة. بناء عليه، ليست مهمة الفلسفة الكشف عن الذات الحقة في مقابل ذات مزيفة، أو الكشف عن الحقيقة التي تقمعها السلطة، وإنما مهمتها هي أن تبتكر ذاتًا جديدة وتخلقها وتبتدعها عن طريق مساءلة الذات الماثلة، بفضح علاقات السلطة القابعة خلفها. ولا ريب أن ما يقف وراء هذه الروح الفوكوية هو الموقف النسبي الذي يعتمده فوكو.

إن ما يعنينا مما سبق هو أنه يمكّننا من فهم موقف فوكو من المجتمع المدني. وهنا تجدر ملاحظة أن فوكو كان في نهاية كل درس من الدروس التي كان يلقيها في قاعة الكوليج دو فرانس منذ سنة 1975 حتى سنة 1979، يأخذ وقتًا وافرًا للبحث في صورة المجتمع المدني كميدان يتضمن القوى الفاعلة، بل وكموقع لإنتاج الحقيقة. وفي كل درس من هذه الدروس، يقدم تعليقات ناقدة لهؤلاء الحالمين بحل الدولة واتحادها في يوم من الأيام في المجتمع المدني؛ هذه الأحلام التي أخذت أشكالًا معينة من الفكر المرتبط بالثورتين الفرنسية والأميركية، وأيضا من المبدأ الماركسي ـ اللينيني القائل بتدمير الدولة[68].

لا شك في أن تصاعد أحداث العنف التي اجتاحت القارة الأوروبية منذ الثورة الطلابية سنة 1968 في كلٍّ من فرنسا وإيطاليا وألمانيا، ساهم في تشكيل جزء كبير من توجه فوكو السياسي ومشاركاته السياسية في فترة السبعينيات، بل وتحديد نمط التحليلات التي قدمها، ومنها النزعة المضادة للدولة تحليليًا ونظريًا، ورفض الشكل الإنساني لليبرالية السياسية، كما التركيز على ابتداع الذات والهوية كمهمة ورهان سياسي، ورفض زعم تعالي الدولة؛ فالتحليل الذي تلازم مع فوكو وخرج عن تحليل المؤسسة (الدولة) كان يتوجه إلى ميدان المعارك والتكتيكات، ثم إلى ميكروفيزياء السلطة، ومنها إلى عقلانيات الحكم وتقنياته، بل وتخطيط المجتمع المدني نفسه، المكان الذي نظر فيه إلى الفرد

(68) Dean and Villadsen, p. 3.

أو الذات كإبداع أو ابتكار ذاتي، وكنوع من السلطة، أو سلطة القيادة، في الوقت نفسه: أن تبتدع ذاتك وتقودها، ومنها تقود الآخرين[69].

كان هابرماس قد وجّه نقدًا إلى الطرح الفوكوي لفشل ذلك الطرح، بحسبه، في التعامل، بل وفي فهم المجتمع المدني؛ فالمجتمع المدني عند هابرماس يمثّل ميدانًا تقوم فيه القيم المؤسَّسة على الحوار وعلى الأخلاق التنويرية، بتشكيل مصدر أو مجال لقول الحقيقة بشأن المجتمع المدني خارج إطار توسع السوق الاستغلالية وهيمنة الدولة، بل وضدهما[70].

غير أن مقاربة فوكو بخصوص الحكم أو الحكومة تقربه من المشروع النقدي الماركسي، خصوصًا في البحث في أسباب هيمنة الاقتصاد السياسي على السياسات المتمحورة حول السلطة السيادية في الحداثة المتأخرة. وكما يذكر فوكو في نهاية دروس (مولد السياسة الحيوية)، فإن أحد الدوافع التي وجهته لدراسة الحكم هو مهمة فهم المجتمع المدني والفرد أو الذات الاقتصادية؛ تلك الذات التي هي نتاج التطبيق المستمر للتفكير الاقتصادي في جميع نواحي الحياة الطبيعية والاجتماعية، وهذه الذات إنما هي نتاج لقيادة سلوك حديثة يسميها فوكو الليبرالية. ولا شك في أن تعميم العمليات الاقتصادية في جوانب المجتمع المتعددة التي بيّنها فوكو في دروس هذه السنة، تمكننا من فهم ذلك الاستقبال الكبير لأفكاره من قِبل الاتجاه ما بعد الماركسي في فترة التسعينيات، وعلى الأخص في أعمال أنطونيو نيغري[71].

نخلص من ذلك إلى أن تحليلات فوكو المتعلقة بشكل العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، ومنهجيته الجنيالوجية، تنتهي إلى نتيجة مفادها أن المجتمع المدني ما هو إلا فضاء آخر للحكم، ووسيلة تتوسلها السلطة، وليس له هذه الاستقلالية التي تفترضها الخطابات الليبرالية، وأنه متصل بسياسة الحكم الليبرالية، وهذا متسق مع نظرية فوكو في السلطة والمقاومة. لكنه مع ذلك يرى إمكانية القيادة المضادة للتذويت بابتداع ذاتية جديدة. وهذه الزاوية من النظر تساعدنا على فهم المجتمعات الغربية المعاصرة بأنظمتها السياسية، وأكثر من ذلك تمكّننا من التعاطي مع مفهوم المجتمع المدني في الواقع العربي، سياسيًا ونظريًا، بطريقة نقدية فاحصة تتجاوز النظر المثالي.

المصادر والمراجع References

العربية

إهرنبرغ، جون. **المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة**. ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم؛ مراجعة فالح عبد الجبار. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

(69) Ibid., p. 8.

(70) Ibid., p. 9.

(71) Lemm and Vatter (eds.), p. 5.

بتلر، جوديث. **الذات تصف نفسها**. ترجمة فلاح رحيم. بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2014.

بشارة، عزمي. **المجتمع المدني: دراسة نقدية**. ط 6. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

بلعقروز، عبد الرزاق. **المعرفة والارتياب: المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر**. بيروت: منتدى المعارف، 2013.

دريفوس، أوبير وبول رابينوف. **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**. ترجمة جورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.].

سميث، آدم. **بحث في أسباب وطبيعة ثروة الأمم**. ترجمة حسني زينة. بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2007.

فوكو، ميشيل. **الانهمام بالذات: جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة**. تقديم وترجمة محمد ازويتة. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015.

________. **ما التنوير؟**. الكويت: آفاق للنشر والتوزيع، 2013.

________. **هم الحقيقة**. ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كمال ومحمد بولعيش. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2006.

________. **يجب الدفاع عن المجتمع : دروس ألقيت في الكوليج دي فرانس لسنة 1976**. ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغورة. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003.

ليمكي، توماس [وآخرون]. **ماركس وفوكو**. ترجمة حسن الحاج. بيروت: مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2012.

هايك، ف. أ. **الطريق إلى العبودية**. ترجمة محمد مصطفى غنيم. القاهرة: دار الشروق، 1994.

الأجنبية

Books

Dean, Mitchell and Kaspar Villadsen. *State Phobia and Civil Society: The Political Legacy of Michel Foucault*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2016.

Faubion, James D. (ed.). *Foucault Now: Current Perspectives in Foucault Studies*. Cambridge, UK: Polity Press, 2014. (Theory Now)

Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Edited by Michel Senellart; General editors, Francois Ewald and Alessandro Fontana; Translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

________. *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France, 1977-78.* Edited by Michel Senellart; General Editors, Francois Ewald and Alessandro Fontana; English Series Editor, Arnold I. Davidson; Translated by Graham Burchell. Houndmills, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007.

Kelly, Mark G. E. *The Political Philosophy of Michel Foucault*. Hoboken: Taylor and Francis, 2008. (Routledge Studies in Social and Political Thought; 61)

Lemm, Vanessa and Miguel Vatter (eds.). *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*. New York: Fordham University Press, 2014.

Taylor, Dianna (ed.). *Michel Foucault: Key Concepts*. London: Routledge, 2014.

Vatter, Miguel. *The Republic of the Living: Biopolitics and the Critique of Civil Society*. New York: Fordham University Press, 2014.

Zamora, Daniel and Michael C. Behrent (eds.). *Foucault and Neoliberalism*. Malden, MA: Polity Press, 2016.

Periodical

Pyykkönen, Miikka. «Liberalism, Governmentality and Counter-Conduct: An Introduction to Foucauldian Analytics of Liberal Civil Society Notions.» *Foucault Studies*. no. 20 (December 2015), pp. 8-35.

Kinda Al Samara**
كنده السمارة*

الصحافة والحداثة والتمدّن الجديد:
العرب والغرب في القرن التاسع عشر

Journalism and New Urbanity in the Arab World:
A View of the Nineteenth Century

ملخص: يتفق الباحثون العرب في نظرتهم إلى العلاقة مع الغرب، منذ غزو نابليون لمصر، على أنها حلقة من الصراع المستمر للهيمنة وتحقيق المصالح الاستعمارية. في كتابه الأشهر، **الاستشراق**، يطرح إدوارد سعيد الأسس وأدوات التنظير الكامنة خلف هذا النمط من التفكير. وقد أدى هذا التيار الفكري السائد إلى إغفال حقيقة كون كثير من المفكرين العرب في القرن الثامن عشر، إلى جانب الأغلبية الجماهيرية، تقبّلا الغرب رغم أجندته الاستعمارية. لذا، فإن محور التركيز في الورقة الحالية ينصبّ على ظهور الصحافة العربية، كنتيجة للتفاعلات العربية ـ الأوروبية، ودورها الفاعل في نشر الفكر الغربي والتمدن الحديث في العالم العربي.

الكلمات المفتاحية: الصحافة، الحداثة، النهضة العربية، القرن التاسع عشر

Abstract: It has been commonplace among Arab scholars to look at the relationship with the West, since Napoleon's invasion of Egypt, as being a continuous struggle against hegemony and colonial interests. In his most influential book, *Orientalism*, Edward Said provided the foundations and theoretical tools for this prevailing mode of thinking. This dominating trend, however, has obliterated the fact that in the nineteenth century many Arab intellectuals as well as the majority of the public have embraced the West despite their colonial agenda. This paper focuses on the emergence of Arab journalism, as an outcome of the Arab-European interactions, and its agency in the promotion of Western thinking and modern urbanity in the Arab world.

Keywords: Journalism, Modernity, Nahda, Arab Renaissance, Nineteenth Century

* باحثة أكاديمية في معهد الدراسات العربية والإسلامية، جامعة ملبورن، أستراليا.

** Academic Researcher, Arabic and Islamic Studies, Asia Institute, University of Melbourne.

تنبّه رواد الحركة الإصلاحية من المفكرين العرب في المجتمع العربي إلى مسألة الحداثة الغربية، حداثة «عصر الأنوار»، فرحبوا بها وبذلوا جهودهم كلها لاستنباتها على الأرض العربية؛ تلك الحداثة التي أضحت حداثة كونية، ولن تلغي بمجيئها الجوانب المضيئة من الحضارة العربية الإسلامية، وبما أن قيام الدولة المدنية العصرية كان الحلم الذي طالما تمنت النخب الفكرية تحققه، باعتباره البداية لمنعطف تاريخي يعلن قيام عصر جديد. ولئن سبق لنا أن تكلمنا على بدايات ونشوء الصحافة العربية[1]، فلا بد أن يكون للحديث بقية، محاولين تتبّع الإشكالية الشائعة التي ترددت بشأن مفهوم حداثة «عصر الأنوار» من سوءٍ في فهم هذا المفهوم في عالمنا العربي، وارتباط مضمونه عند بعض الناس بأنه التخلي عن الدين والقيم والمعتقدات.

سنحاول عبر هذه الدراسة تسليط الضوء، خروجًا على المألوف، على صورة أوروبا التي ورثناها، والتذرع العربي الدائم بالمظالم التي يعانيها بسبب الغرب والحداثة معًا، محاولين إعادة النظر للاستفادة من ذلك التفوق وتلك الحداثة من منظور الإفادة من التقدم والتفوق الغربيَّين، لا النفور من الغازي المحتل، والاستفادة من تجربة الغرب في وصوله إلى هذا التطور، وهو الذي عاش سالفًا، ولقرون عدّة، مرحلة تحوّل أوصلته إلى هذا التفوق؛ ذلك التحوّل الذي أدركه النهضويون العرب في القرن التاسع عشر فحاولوا اللحاق بركب التقدّم الغربي بمجالاته العلمية والفنية والتقنية. بيد أنهم لم ينبهروا بالغرب إلى درجة السذاجة السطحية والاستغراب الخارق، بل تنبهوا إلى نواحي تقدمه ماديًا وتقنيًا وعلميًا وثقافيًا وفنيًا، فلا عيب في نقل التجارب والعلوم والاستفادة من معارف الآخر.

ستتناول هذه الدراسة الجانب المهم من دور الصحافة في نشرها مفهوم التمدّن الجديد من جهة، وتوضيح دورها الترويجي للنمط الجديد من العلم والمعرفة والحياة الاجتماعية من جهة أخرى. وإذا كان تاريخ نشوء الصحافة العربية قد حظي باهتمام واسع بين الباحثين العرب والأجانب، كما أن الدراسات المتوافرة عن الموضوع كثيرة[2]، فإن الاهتمام بعلاقة الصحافة بمفهومَي

---

(1) كندة السمارة، «محطات في تاريخ الصحافة العربية في القرن التاسع عشر»، **الموقف الأدبي**، العدد 505 (أيار/ مايو 2013)، ص 164ـ181.

(2) المصادر المبكرة، ممن عاشوا وعاصروا تلك الحقبة فأرّخوا للصحافة العربية، راجع:

فيليب دي طرازي، **تاريخ الصحافة العربية**، 2 ج (بيروت: المطبعة الأدبية، 1913ـ1933). من المصادر المبكرة:

جرجي زيدان: **تاريخ آداب اللغة العربية** (القاهرة: مطبعة الهلال، 1922)، و**تراجم مشاهير الشرق القرن التاسع عشر**. 2 ج في 1 مج. ط 3 (القاهرة: مطبعة الهلال، 1922)؛ لويس شيخو، **الآداب العربية في القرن التاسع عشر، ج 3: تاريخ الآداب العربية في الربع الأول من القرن العشرين**، طبعة 2، مصححة مع زيادات شتّى (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1926)، و Martin Hartmann, *The Arabic Press of Egypt* (London: Luzac and co., 1899).

المصادر المتأخرة التي درست الصحافة من منظور توثيقي ومن منظور تحليلي: من المصادر التوثيقية: شمس الدين الرفاعي، **تاريخ الصحافة السورية**، دراسات صحفية (القاهرة: دار المعارف، 1969)؛ عبد اللطيف حمزة، **قصة الصحافة العربية (في مصر) منذ نشأتها إلى منتصف القرن العشرين** (بغداد: مطبعة المعارف، 1967)، وإبراهيم عبده، **دراسات في الصحافة الأوروبية: تاريخ وفن**، ط 2 (القاهرة: مكتبة دار الآداب، 1952). من المصادر التحليلية: عبد الرحيم غالب، **مئة عام من تاريخ الصحافة: لسان الحال** (بيروت: جروس برس، 1988)؛ عبد العليم القباني، **نشأة الصحافة العربية بالاسكندرية، 1873ـ1882م**، المكتبة الثقافية؛ 25 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973)، وتيسير أبو عرجة، **دراسات في الصحافة والاعلام** (عمّان: دار مجدلاوي، 2000).

«الحداثة» و«التمدّن الجديد»، كما انتشر في أدبيات تلك الحقبة، بقي محدودًا[3]، وذلك ليساعدنا في فهم إشكاليات تجربة التحديث، وتصويب بعض التصورات الخاطئة التي لم تقتصر على الغرب، وإنما شملت العرب أيضًا، والتي غيّرت المجتمع تغييرًا جذريًا، ونقلته من حاله القديمة إلى حاله الحديثة.

بدايات «التمدّن الجديد» في السياق التاريخي

قبل الشروع في الحديث عن النهضة الإصلاحية في القرن التاسع عشر وإشكالياتها، علينا أن نضع هذا الوعي بجوانب النهضة ضمن سياقه التاريخي؛ فالعلاقة بين الشرق الإسلامي والغرب الأوروبي لازمتها صفة الغازي والمحتل تاريخيًا، لكن لا نستطيع مع ذلك إغفال أن الحقبة العثمانية كانت المحطة المهمة في تاريخ العلاقات بين العالمين الأوروبي والعربي، حيث تمتّع الجانبان فيها بظل من أجواء الثقة المتبادلة وبقدر من العلاقات الدبلوماسية الوديّة والأنشطة التجارية في فترات وأمكنة متعددة. شكّل القرن التاسع عشر فترة مفصلية في التاريخ العربي تزايدت فيها الضغوط على الدولة العثمانية من جهة، بينما كانت الجيوش الأوروبية تقوم بالانتشار الميداني على الرقعة العربية من جهة أخرى. إلا أن تعرّض العالم الإسلامي للاحتلال الغربي جدّد صفة المستعمر، خصوصًا بعد الحملة النابليونية على الشواطئ العربية، وهو ما أدّى إلى تشابك ثقافي في العالم العربي، تشكّلت معه تلك العلاقة الإشكالية الملتبسة التي وقف منها المثقفون العرب موقف المفتون بالعلوم والتكنولوجيا الغربية، محاولين التعمق في أفكار الغرب السياسية والحداثة المدنية والعسكرية، وفي النظام الصحي والتعليمي. غير أن ذلك الموقف العربي الغربي شكّل مأزقًا وانقسامًا لدى أولئك المثقفين؛ فكل فئة نخبوية منهم تعاملت مع الانخراط العربي في التمدن الأوروبي بأسلوب مغاير، فمنها من أيّد في كتاباته فكرة الحداثة الأوروبية، معوّلًا على تلك الحداثة وتقليد الغرب لتحقيق التقدم، بينما وقف آخرون موقف المعارض المدافع عن الماضي والثقافة العربية، فوجدوا في أوروبا العدو المسيطّر المحطّم للوحدة التاريخية والهوية العربية، في حين كان هناك من حاول تركيز جميع جهوده للفصل بين فكرة المستعمر والاستفادة من ذلك النموذج الحضاري الغربي لإحراز التقدّم العربي. هذا الجدل الفكري بين النخبويين العرب بدأت معالمه تتشكل في القرن التاسع عشر، وإن كان ضبابيًا أحيانًا، حيث لم تبدُ معالم فكرية بارزة، ولا هوية ثقافية واضحة، فتأسس معها اختلاف في التوجهات والرؤى أدى إلى ظهور ذلك الجدل الثنائي الذي قادته مجموعات حملت راية التقليد، بينما حملت مجموعات أخرى راية الحداثة والتجديد.

مفهوم «التمدّن الجديد»

شغل مفهوم «التمدّن الجديد» اهتمام مثقفي اليقظة العربية، وساهم كثيرون منهم بتعريفه وتحديد معناه. وتبين لنا مراجعة بسيطة لأدبيات القرن التاسع عشر، من كتب وصحف ودوريات، أن مفهوم

(3) عماد الصلح، **اعترافات الشدياق في كتاب الساق على الساق** (بيروت: دار الرائد العربي، 1982)؛ أنيس النصولي، **أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر** (بيروت: دار ابن زيدون، 1985)، ورياض سوريال، **المجتمع القبطي في مصر في القرن 19**، تقديم الأنبا عزيعوريوس وعزيز سوريال عطية (القاهرة: مكتبة المحبة، 1984) ص 5ـ15.

التمدّن الجديد وممارسته كانا الشغل الشاغل لمفكري تلك الحقبة، وتجلّى ذلك في محاولات حثيثة للتحرر من قيود مجتمع التمدّن القديم.

من المناسب أن نشير أولًا إلى المقصود بمفهوم «التمدّن الجديد» لدى مفكري تلك الحقبة؛ فقد طرح [أحمد] فارس الشدياق (1804-1887) في كتابه **كنز الرغائب في منتخبات الجوائب** أن لفظ «التمدّن» مأخوذ من «المدينة»، ولفظة «المدينة» مشتقّ من «مَدَن»، بمعنى «أقام» لا من «دان» كما ورد في القاموس المحيط[4]. وأضاف أنه «مهما كان الأصل، فإن مرادف التمدّن في اللغات الإفرنجية من معنى المدينة، وهو عندهم في الأظهر عبارة عن استجماع كل ما يلزم لأهل المدينة من اللوازم البدنية والعقلية، فقولهم مثلًا: هذا رجل متمدّن، ينزل منزلة قولنا: متأدب، كيّس، خبير، وما أشبه ذلك»[5]. ومقابل التمدّن، بحسب وصف الشدياق، هناك «الحالة الهمجية، وهي الخالية من الترتيب والنظام»[6]. ولكن الشدياق يعود ليؤكد أن «مفردة التمدّن لم يزل عليها ظلام الالتباس والإبهام»؛ فصحيح أن الرجل المتمدّن «متأدب كيّس خبير. صاحب صنعة»، إلا أن هذا الفهم لا يوضح سوى جانب ضيق من المعنى.

أما الأساس اللغوي لمصطلح «التمدن»، فنجده بنظرة عامة إلى المعاجم العربية، من **القاموس المحيط** للفيروزابادي **ولسان العرب** لابن منظور، إلى **تاج العروس** للزبيدي، التي تشير إلى أن مفردة تَمَدُّن تعني في الأصل «تَمَدُّنُ البَدْوِ»، أي «عَيْشُهُمْ عِيشَةَ أَهْلِ الْمُدنِ والتَّكَيُّفُ مَع جَوِّهِمْ». أما تَمَدُّنُ شَعْبٍ ما، فتعني «دُخولُهُ في مَرْحَلَةِ الرُّقِيِّ والحَضارَةِ والعُمْرانِ» والحضارة، وقد استُعملت مرادفًا من مرادفات التمدّن، شاع فهمها على أنها «الإقامة في الحضر». واعتبرت الحاضرة والحضارة في مقابل البادية، والحضر هم خلاف البدو، والحاضر خلاف البادي، الذي هو خارج العمران. ومنه نجد ارتباط كلمة التمدّن بمفاهيم التقدّم والعمران والاستقرار الجغرافي، الذي يؤدي بدوره إلى الاستقرار في العلاقات الاجتماعية؛ فتفاعل المصالح وترابطها يؤديان إلى التعاون وإلى تنظيم العلاقات الاجتماعية وتطويرها، فتنشئ الجماعة عمرانها وحضارتها الخاصة بها. وبهذا، فإن التمدّن، بالمعنى اللغوي، هو الانتقال من الحالة البدوية أو الريفية إلى الحالة المدنية، ويرافق ذلك تحوّل وتغيّر في الطبيعة الحياتية من خلال التأثّر بروح المدينة وقيمها وثقافتها. فالتمدّن يوجِد ذلك الفضاء الاجتماعي الذي يبثّ روح العصر، التي هي مركز قوّته (أي قوة التمدّن).

امتلك مصطلح «التمدّن الجديد» جاذبية وسحرًا خاصًا دفع بمثقفي القرن التاسع عشر إلى تداوله في كتاباتهم وخطاباتهم بشكل واسع. واستوعب المفكرون العرب في القرن التاسع عشر مفهوم «التمدّن الجديد»، وأدركوا أبعاده ومعانيه؛ ذلك المفهوم نفسه الذي ما لبث أن شوهه العرب أنفسهم لاحقًا، في عصر الأصوليات، مبتعدين عن مفهومه الحقيقي، وناظرين إلى الآخر الغربي نظرة الانتهازي التي لا قيمة لها من الناحيتين العلمية والفكرية؛ فالتمدن الجديد بمفهومه المنهجي والإصلاحي

(4) يقول الشدياق إن صاحب القاموس اضطرب في تعريف لفظة «المدينة»، حيث جعلها من «دان» تارة ومن «مدن» تارة أخرى.

(5) أحمد فارس الشدياق، **كنز الرغائب في منتخبات الجوائب**، 7 ج في 3 مج (الأستانة، تركيا: مطبعة الجوائب، 1871-1881)، ص 1-3.

(6) المرجع نفسه، ص 1:3.

لا يعني التخلي عن التراث الإسلامي العريق، بل يعني القيام بغربلة عامة نتخلص من خلالها من أعباء لا جدوى منها بل تعرقل انطلاق العرب نحو الحداثة، وذلك عبر التعرف إلى المنحى الصحيح لأحدث المناهج العلمية والفكرية. تلك الحداثة التي علينا تقبّلها واللحاق بها، والتي ستحوّل تراثنا الحضاري من عامل تأخير إلى عامل تنوير وتحرير. هذا هو المفهوم الذي أدرك المثقفون العرب معناه في القرن التاسع عشر وإن اختلفوا أحيانًا في فهمهم له، فتجاوز عندهم مفهوم «التمدّن» في معناه الشكلي للمدينة، ليتضمن المعنى المعنوي، من البيئة الاجتماعية والفكرية والثقافية؛ فالتمدّن الجديد لم يقتصر على مفهوم **new urbanity**، ولو أنه تضمنها، وإنما امتد ليعني **new civility**، أي ممارسة حياتية قائمة على نمط وقيم وثقافة وبيئة مدنيّة جديدة. وهو بذلك مفهوم واسع متعدد الجوانب، إلا أنه تمحور بشكل أساسي حول مفاهيم الحرية الشخصية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية والتعايش الديني، التي روّج لها فكر التنوير الأوروبي؛ تلك المفاهيم التي ألغت المطلق التقليدي، وهمّشت سلطته القائمة على الماورائيات الدينية. ومن خلال ذلك الوعي لمفهوم التمدّن الجديد، سعت النخبة المثقفة العربية، الذكورية والأنثوية على حد سواء، إلى تغيير أوضاع مجتمعاتها من خلال نشر ذلك الوعي عن طريق الصحافة. وقد اختزل زيدان مفهوم التمدّن بالتعريف التالي:

> البحث في تمدّن الأمة يتناول النظر فيما بلغت إليه من سعة الملك والعظمة والثروة ووصف ما رافق تمدّنها من أسباب الحضارة وثمارها، ويدخل في ذلك تاريخ العلم والأدب والصناعة ولوازمها، كالمدارس والمكاتب والجمعيات، وبسط حال الدولة ومناصبها وما انتهت إليه من الرخاء، وماهو مقدار تأثير ذلك في هيئتها الاجتماعية، وذلك يستلزم وصف عادات الأمة وآدابها الاجتماعية ومناحيها السياسية وإسناد ذلك إلى أسبابه وبواعثه[7].

لا مناص هنا من الإشارة إلى جذور استخدام رواد اليقظة العربية شقّيّ مفهوم «التمدّن الجديد» المعنوي والمادي اللذين كان للصحافة اليد الطولى في التعريف بهما، وضرورة تحقيق التناسب والتوازن بينهما. فالشق المعنوي مثّل عند المثقفين العرب التطورات المجتمعية المعنوية بجوانبها كافة، من عدالة ومساواة وحريات، وجميع القواعد التي تحدد سلوك الأفراد في المجتمع تجاه الآخرين. أما الشقّ المادي، فركّز المثقفون فيه على الجوانب الطبيعية من البيئة المبنيّة للمدينة الحديثة، وجوانب اختلافاتها عن المدينة القديمة من حيث التوسع الحضاري والبنياني وطرق البناء الجديدة، واعتماد ذلك «التمدّن الجديد» على تقنيات جديدة من طرق مواصلات وأشكال بناء وخدمات وعمران.

ساهم كثيرون من مفكري رواد النهضة في الترويج لمفهوم «التمدّن الجديد»، وذلك من خلال تجاربهم في المجتمعات الأوروبية التي عاشوا فيها وعاينوها. ونجد ذلك جليًا في كتاباتهم من دون مواربة. ويُعتبر رفاعة الطهطاوي (1801-1873) من أوائل من استخدموا مفهوم «التمدّن الجديد» في كتاباته، إذ تبنّى الفهم الفرنسي في تفكيك المصطلح وتقسيمه إلى شقين مادي ومعنوي. وباعتبار الطهطاوي شيخًا أزهريًا، فإنه كان على دراية تامة بما يعترض موقف الاقتباس من الغرب من حساسيات وإشكاليات، فحاول تبديد تلك الهواجس والمخاوف. وما قاده إلى إيضاح المفهوم هو التجربة

(7) جرجي زيدان، **تاريخ التمدّن الإسلامي** (القاهرة: مطبعة الهلال، 1908)، ص 15.

التي أتيحت له عبر الاطلاع على المدنية الأوروبية عن قرب. وحاول بعد عودته من باريس تعريف التمدّن بالمعنى الشمولي للمفهوم: «[إن] للتمدّن أصلين، معنوي، وهو التمدّن في الأخلاق والعوائد والآداب، ويعني التمدّن في الدين والشريعة، وبهذا القسم قوام الملة المتمدّنة التي تسعى باسم دينها وجنسها للتميز عن غيرها. والقسم الثاني تمدّن مادي، وهو التقدم في المنافع العمومية»[8]. وبيّن أن الشق المادي في مقومات المدينة الجديدة الأوروبية يتمثّل في أفضل أحواله في عمران مدينة باريس التي مكث فيها؛ فهي في نظره «من أعمر بلاد الدنيا، ومن أعظم مدائن الإفرنج .... الأمة الفرنساوية ممتازة بين الأمم الإفرنجية بكثرة تعلّقها بالفنون والمعارف، فهي أعظم أدبًا وعمرانًا»[9]. وكانت حالة الطهطاوي تلك مقترنة بالإعجاب حينًا وبالدهشة أحيانًا بفعل ما شاهده من المظاهر المادية، وما شملته من جوانب المدينة الجديدة من العمارة وتخطيط الشوارع ووصف للمتنزهات ووسائل النقل وأنواعها: «الأمنيبوسة معناها لكل الخلق، وهي عربات كبيرة تسع كثيرًا من الخلق مكتوب على بابها أنها تمشي إلى الحارة الفلانية»[10].

ولا يبتعد نهج الشدياق عن موقف الطهطاوي في تفسيره الشقّ المادي من مفهوم «التمدّن الجديد»، موثّقًا مشاهداته عن باريس ولندن. ذكر الشدياق معرض لندن الدولي سنة 1851، وجناح إنكلترا «كريستال بالاس»، ثم وصف نهر التيمس قائلًا: «هذا النهر مبني عليه عدة جسور، أحدها وهو أول ما يراه القادم إلى لندره، الجسر الذي يقال له جسر لندن. مبني من حجر صلب ويشتمل على خمس قناطر. عنده عامود [عمود] شاهق من حجر وتمثال للملك وليم الرابع من رخام»[11]. كما حظيت المدينة بشوارعها وتقسيم طرقها وأنماطها اهتمامًا كبيرًا من الشدياق؛ ففي وصفه مدينة باريس، أورد اللفظ الفرنسي «البلفار» كما استعمل «الشانزليزي»، وقدّم مقارنة لمظاهر المدينة من شوارع واسعة وما يحيط بها من أشجار تحيط بجوانب مدينة باريس، وما يماثل تلك الأماكن في لندن. وبحسب رأيه، يتميز «البلفار» الموجود في باريس من لندن بحدائق مستديرة مخصوصة. وربط جرجي زيدان (1861 ـ 1914) بدوره الشق المادي لمظاهر التمدّن الجديد بطرق تزيين المدينة، واصفًا البُعد الفني والجمالي لشوارع لندن: «لا يستطيع المار في شوارعها وساحاتها غير الإعجاب بما يراه منصوبًا هناك من التماثيل الفخيمة»[12]، بينما رأى عبد الله نديم (1842 ـ 1896) أن «العربيّات» وجه من الأوجه لتحسين العمران: «إن العربيات، إنما تُركب في الشوارع والحارات، وهي من محسنات العمران»[13].

(8) رفاعة رافع الطهطاوي، **كتاب مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ط 2 (القاهرة: مطبعة الرغائب، 1912)، ص 6.

(9) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (القاهرة: مكتبة المرغنى، 1905)، ص 129.

(10) وصف الطهطاوي جوانب أخرى من المدنيّة، منها «الرسطوطورات، يعني بيوت الأكل، وفيها سائر أنواع الطعام والشراب». كما كتب عن جدران المقاهي الفرنسية التي سحرته بمراياها، فظهر له منها رونق عظيم واندهاش طريف، «حين دخولي بهذه القهوة ... فيظن أن هذه القهوة طريق، وما عرفت أنها قهوة مسدودة إلا بسبب أني رأيت عدة صورنا في المرآة. فعرفت أن هذا كله بسبب خاصية الزجاج». كان ما دوّنه الطهطاوي في كتاباته، من وصف لمدينة باريس تمهيدًا لما كُتب بعده عن وصف عمران المدينة الأوروبية في القرن التاسع عشر، ومع اختلافات في الرؤية، والتي ربما تختلف بحسب رؤية كل كاتب لها.

(11) أحمد فارس الشدياق، **الواسطة في معرفة أحوال مالطة وكشف المخبا عن فنون أوربا**، ط 2 (قسطنطينة: مطبعة الجوائب، 1881)، ص 296.

(12) جرجي زيدان، **رحلة إلى أوروبا، 1912** (القاهرة: مكتبة الاسكندرية، 2002)، ص 105.

(13) عبد الله نديم، «مقالة الجرايد»، **الأستاذ**، العدد 9 (تشرين أول/ أكتوبر 1892)، ص 208 ـ 210.

وجد آخرون من رواد النهضة أن من أهم دعائم «التمدّن الجديد» هي البُعد المعنوي؛ فبطرس البستاني (1819 ـ 1883) ركّز على مفاهيم «الوطن» و «الوطني» و «الحريات»، وغيرها من العبارات والدلالات المعنوية والمستعارة من التجربة الأوروبية والتي دعا إليها من بعده أديب إسحق (1856 ـ 1885) واعتبر أن الابتعاد عنها ما هو إلا «علة التأخر وداعية البلاء وسبب العناء والشقاء»، وهو بحسب وصفه سبب تأخر الشرق : «ما تأخر الشرق إلا به ولا تقدم الغرب إلا بزواله». أما شبلي شميل (1850 ـ 1917)، فرأى الجانب المعنوي لمفهوم «التمدّن الجديد» عبر تلقّي العلوم الطبيعية الكفيلة وحدها بتحقيق تقدم الإنسان والمجتمع؛ فـ«العلوم الضارة» هي، في رأيه، معوّقة للتقدم، ولا تقدم عمرانيًا من دون تطور علمي. فتقدّم أوروبا يرجع إلى تقدّمها في «العلوم الطبيعية»، في حين أن تأخُّر الشرق وفقره عائدان إلى «الجهل والدين»، فالتقدّم العمراني مربوط بالتخلي عن القديم الموروث: «مهما يكن من أمر هذه الحقيقة العمرانية، فهو اليوم مضطرب جدًا للتنافر الشديد بين القديم الموروث الراسخ فيه، والجديد الحادث وصعوبة التوفيق بينهما للاستقرار فيهما»[14].

بعد هذا التعمّق البسيط في تفصيلات أبعاد مفهوم «التمدّن الجديد» كما ارتآها المثقفون العرب في كتاباتهم في القرن التاسع عشر، نجد مدى إدراكهم جوانب الحداثة الغربية، وإن كانت محاولاتهم التنويرية ليست بالمحاولات الكافية، لكن علينا أن نعترف بأنها كانت محاولات ريادية أدركوا فيها مدى أهمية هذا التحول في المركزية نحو الغرب، محاولين عبر كتاباتهم نشر وعي جديد وحلول جديدة، بينما نجد أنفسنا اليوم مبتلين بمواجهة حملة غوغائية كبرى تتذرع بحماية التراث من الناحية التبجيلية له فحسب. هذه الحملة متواطئة مع الفكر الأصولي صراحة حينًا، وضمنًا حينًا آخر، متناسية أهمية ما أدركه الرواد العرب الأوائل في اللحاق بما فاتهم من ركب العلم والحضارة، ومحاولاتهم الحثيثة للتحرر من التراكمات التراثية المنغلقة التي ستوصل في القريب العاجل إلى معركة فكرية محتومة بين الطرفين.

دور الصحافة في التمدّن الجديد

في السنة الأولى لمجلّة **الهلال** التي صدرت في أواخر القرن التاسع عشر، نشر مؤسس الجريدة، الأديب والمؤرخ الشهير جرجي زيدان، مقالة قصيرة بعنوان «الجرائد العربية في العالم»، تحدّث فيها عن أهمية الصحافة في ما درجت تسميته آنذاك «التمدّن الجديد» أو «التمدّن الحديث»، فاستهلّ مقالته بقوله:

> لم يكن للجرائد أثر في التمدّن القديم على ما نعلم، أما في التمدّن الحديث فنراها عنوان الحضارة، ودليل المدنيّة، فإذا رسخت قدم جماعة في المدنيّة، كثرت جرائدهم وتعدّدت مواضيعها. ولما كان الغرب مهد التمدّن، كان هناك منشأها، ومرتع صباها، منذ مئات السنين، أما في بلادنا العربية فلم تشرق شمسها إلا في هذا القرن[15].

(14) شبلي شميل، آراء **الدكتور شبلي شميل**، تحرير وتقديم محمد كامل الخطيب (القاهرة: مطبعة المعارف، 1912)، 2:368.

(15) جرجي زيدان، «مقالة الجرائد العربية في العالم»، **الهلال**، العدد 1 (أيلول/ سبتمبر 1892)، ص 9ـ16.

تثير مقولة زيدان كثيرًا من التساؤلات عن وعي مثقفي القرن التاسع عشر مفهوم «التمدّن الحديث» وطبيعته ونقاط اختلافه عن التمدّن القديم، وأهمية دور الجرائد في تحقيقه. وقد هدف زيدان من خلالها إلى بيان العلاقة الوثيقة بين مفهوم «التمدّن الحديث» وأحواله وظهور الصحافة وانتشارها الواسع، وذلك الانفتاح المتزايد بين رواد النهضة العربية على التقدّم الغربي لما سمّي «التمدّن الحديث» ذا الصبغة العالمية، التي انصهرت فيها جميع الحضارات تحت سقف مشترك من القيم والمبادئ الإنسانية، فاستُخدمت صفحات الصحافة التي تيسر عبرها آنذاك تقديم نمط جديد لصناعة المعرفة وتداولها؛ نمط سهّل وصول المعلومة إلى الجماهير، وكسر احتكار النخبة المتعلّمة لها. فكانت الجرائد ومهنة الصحافة الأداة والوسيلة للتحرّر الفكري والسياسي في المجتمع، وأصبح انتشار الجرائد، ليس بحسب رأي زيدان فقط، وإنما بحسب رأي كثيرين من معاصريه من مثقفي تلك الحقبة أيضًا، عنوان «التمدّن الحديث»؛ فكلّما ازدادت الصحف وتنوّعت وانتشرت رقعتها، تكرست عنوانًا للتقدّم والحضارة والمدنية.

وقدم زيدان في مقالته التي نشرها على صفحات **الهلال** قائمة بأسماء الجرائد العربية وموضوعاتها ومكان صدورها، وبيّن من خلالها انتشار الصحف في عدد كبير من البلاد العربية، وأهمها على الإطلاق مصر وسورية ولبنان، بالإضافة إلى الأستانة وقبرص وإيطاليا وفرنسا ولندره (لندن) ومالطا والهند وأميركا. ويقول زيدان إن عدد الجرائد العربية التي ظهرت من أول أمرها إلى وقته في سائر المدن قارب المئة وخمسين جريدة، تناولت موضوعات متنوعة، سياسية وعلمية وطبية وحقوقية وأدبية وزراعية، وحتى ماسونية[16].

هذا الإدراك لأهمية «التمدّن الجديد» قاد رواد النهضة، بمن فيهم زيدان ورفاقه، إلى وعي بأن الجرائد هي عنوان المدنيّة الجديدة، وهي أحد المقاييس الأساسية للتقدّم والتحول نحو التمدّن الحديث؛ ففي مقالة نشرها الأديب الصحافي عبد الله النديم تحت عنوان «الجرايد»، قال: «كلما كثرت الجرائد في دولة كثرت المدنية فيها وتربت الأفكار في مدرسة التهذيب والعلم بأخبار العالم أجمع»[17]. وعلى الرغم من تناقص عدد الجرائد وإغلاق عدد منها، بسبب قسوة القيود وكثرة التعسفات التي ميزت الحكم العثماني التركي، فإن زيدان افتخر بزمانه الذي انتشرت فيه الصحافة بشكل غير مسبوق، وأكّد تميّز عصره بصعود نجم الصحافة، واقتراب مجتمعه من صرح المدنيّة الجديدة. فكتب يقول: «ولا مشاحة في أن هذا الزمن أكثر سائر الأزمان زهاءً بالجرائد والمجلات العربية. إذ لم يتفق أنها بلغت مثل هذا العدد دفعة واحدة في زمن غير هذا. ولا ريب في أن ذلك دليل على انتشار العلوم والمعارف بين ظهرانينا، واقترابنا خطوة أخرى من صرح المدنية»[18].

من خلال طرح مثقفي تلك الحقبة، يتبادر إلى الذهن سؤالان: **الأول**، لماذا اعتُبرت الصحافة المعيار والصفة الرئيسية في التمدّن الجديد؟ **والثاني**، ما هي الأمور والمزايا التي قدّمتها تلك

(16) المرجع نفسه، ص 9ـ16.

(17) نديم، «مقالة الجرايد»، ص 208ـ210.

(18) زيدان، «مقالة الجرائد»، 1:9ـ16.

الصحافة حتى نقلت الحياة الاجتماعية من التمدّن القديم إلى التمدّن الجديد؟ الإجابة عن السؤال الأول تتطلب منّا أولًا تحديد معالم التغيير التي ميزّت بين المجتمعين القديم والجديد لمعرفة دور الصحافة وتقييمه في ذلك التغيير، حيث يمكننا اختزال ذلك التغيير في صفتين رئيسيتين ومتلازمتين: تنامي الحريات الفردية والجمعية، وانهيار هرمية السلطتين الدينية والسياسية، وتلاشي قدرتهما على احتكار المعرفة والحكم. كان للصحافة دور محوري في تحقيق هاتين الصفتين، ولهذا ربط زيدان وغيره من مثقفي القرن التاسع عشر ظهورها بالتمدّن الجديد، ورأى فولتير أن الصحافة «آلة يستحيل كسرها، وستعمل على هدم العالم القديم، حتى يتسنى لها أن تنشئ عالمًا جديدًا»[19]، وقال السلطان العثماني عبد الحميد الثاني، بعد خلعه: «لو عدت إلى يلدز، لوضعت محرري الجرائد كلهم في أتون كبريت»[20].

أدركت السلطة قوة الصحافة وتأثيرها، فلاحقتها وحدّت من حرياتها. وقد عرفت الصحافة العربية ظاهرة الهجرة المبكرة لكثرة القيود المفروضة عليها وافتقادها الحريات. الحرية إذًا - بجميع أشكالها الفكرية والدينية والاجتماعية والسياسية - كانت عنوان التمدّن الجديد الذي وقفت ضده الكنيسة في عصر الظلام الأوروبي، محارِبة جميع أوجه الحداثة باعتبارها كفرًا وانتهاكًا للمقدّسات الدينية. وبالعنف نفسه نجد موقف المتشددين الإسلاميين وهجومهم على أوجه التمدّن الجديد الآتي من أوروبا والذي أخذ المثقفون الأوائل يسلكون طريقه وإن كانت شرارته الأولى قد التمعت عبر استخدام أدوات جديدة لنشر أفكارهم، من أبرزها الطباعة[21]. فحققت الثورة الجديدة من خلال صفحات الصحافة انتصارًا لمجموعة من المفكرين ضد السلطة الدينية، بما حملوه من أفكار كانت جديدة وصادمة في تلك الحقبة، مطالبين بتحريرهم من الاستعباد الديني. وذكر عبد الله نديم في مجلة **الأستاذ** أن على العرب، إن أرادوا تحقيق التمدّن في الشرق، أن يتبعوا نهج أوروبا التي تخلّت عن العلوم الدينية المنفصلة ومزجتها بالعلوم المدرسية، فكتب في مقالة «تربية الأبناء» يقول:

> التمدّن موقوف على تقليدهم والأخذ بطريقتهم، والهمجية لا توجد إلا في مخالفتهم والعمل بغير آرائهم. ولا بدّ لنا معاشر الشرقيين من مجاراة الأمم المتمدّنة، للخروج من مضيق التوحش المنسوب إلينا ما دمنا على تعاليم أسلافنا ولا نصل إلى هذا المقصد إلا بالوسائل التي اتخذتها أوروبا، وكلها محصورة في طرق التعليم، وهي أنهم خلطوا التعليم الديني بالتعليم المدرسي وصيروهما طريقة واحدة[22].

---

(19) فرانسوا ماري أرويه (François_Marie Arouet) المعروف بفولتير: 1694_1778، كاتب وفيلسوف فرنسي، ذاع صيته بسبب سخريته الفلسفية الظريفة ودفاعه عن الحريات المدنيّة، وخاصة حرية العقيدة.

(20) السلطان عبد الحميد الثاني، 1842_1918، السلطان الرابع والثلاثون من سلاطين الدولة العثمانية، تولى الحكم سنة 1876، وخُلِع بعد سلطنة طويلة في سنة 1909، حيث أقام تحت الإقامة الجبرية حتى وفاته.

(21) لوسيان فافر وهنري جان مارتان، **ظهور الكتاب**، ترجمة محمد سميح السيد (دمشق: دار طلاس، 1988)، ص 81. بغضّ النظر عن من قام بتأسيس تلك الثورة الجديدة في الطباعة، والتي ارتبطت بأسماء ثلاثة، هم غوتنبرغ وجان فوست وبيير شوفر، وإن كان من أبرزهم الألماني غوتنبرغ، فإنّ تلك الطباعة كانت الوسيلة التي حفظت المعرفة وسهلت انتقالها ونشرها.

(22) عبد الله نديم، «مقالة تربية الابناء»، **الأستاذ**، العدد 9 (تشرين أول/ أكتوبر 1892)، ص 202 ـ 208.

تمكنت أقلام المثقفين الوطنية، وعلى الرغم من جميع العوائق، من نشر مطالبهم بالإصلاح والتعليم والعدالة الاجتماعية والسياسية. كما أتاحت الصحافة فرصة الانقلاب على المفاهيم التقليدية بنشر موضوعات حيوية تدعو إلى التجديد، مطلقة العنان للتعبير عن مشاريع وأفكار تنويرية، ومتيحة الفرصة لأقلام دعاة التجديد، فأصبحت الصحف المنابر التي نشروا منها أفكارهم. وأضحت الصحافة، أو «صاحبة الجلالة»، كما وصفها بطرس البستاني، المكان الأنسب والأجدر للترويج لقيم التمدّن الجديد ومبادئه، حيث كتب يقول:

> لا يخفى ما للصحافة صاحبة الجلالة من الأثر البليغ في نهضة الشعوب وتقدّمها، قد كان لها يد بيضاء على البلاد العربية إبان يقظتها، فهي التي قاومت الاستبداد والمستبدين، وآزرت الحرية والأحرار، وبعثت الروح الوطني في صدور الشعوب الشرقية الخاملة المتواكلة، وهي التي ربطت الشرق بالغرب، وأطلعت المشارقة على حضارة الأوربيين وعلومهم وفنونهم واختراعاتهم وسياساتهم وأحوالهم، فاستفاد منها العالِم والجاهل، وشكلت بفضلها الخاصة والعامة، فإذا هي نعم الأستاذ والمربي والمرشد والمنير[23].

أدرك المثقفون في تلك الفترة دور الصحافة المهم في تحفيز حرية التعبير، والتشجيع على طرح الأفكار الجديدة، وتزويد العامة بالحقائق والمعلومات، وتأثيرها الفعال في تشكيل الرأي العام. كان تفعيل الرأي العام أحد أهم إنجازات الصحافة في التمدّن الجديد، حيث طرح زيدان في مجلته **الهلال** سؤالًا يشير إلى أهمية الرأي العام في حياة المجتمع الحديث: «هل يكون الرأي العام في جانب الإصابة دائمًا؟»[24]، وأهمية السؤال تكمن في قدرة الرأي العام على رسم اتجاهات وسياسات معيّنة بشأن قضايا المجتمع، وبشأن بناء مؤسساته الجديدة ضمن نظام عصري بعيد عن الاستبداد والفردية؛ فمن خلال الرأي العام يصبح الفرد شريكًا فاعلًا في إدارة المجتمع بعد أن كان مجرد فرد من رعايا السلطان، وبالتالي ساهمت الجرائد في تهذيب الفكر العربي وتنويره وتفعيله. يقول فرنسيس مراش (1836-1873):

> كثر عدد الجرائد في نهاية القرن الثامن عشر، عقب ثورة الفرنسيين الشهيرة، فانطلقت حينئذ حرية صحف الأخبار في جميع أوروبا، وصارت تنشر العلوم والتهذيب وكل فنون الأدب وجميع أحوال السياسة وأخبار الدنيا، كما نرى الآن وهكذا نشأ التمدّن وكل أدواته وخفق علمه على المغرب ولم يزل الشرق عقيمًا من الجرائد المفيدة، إلى أن برزت الجوائب وظهر الجنان. وأخذت أنوارهما تجلي ظلمات المشرق وتستطلع صباح التهذيب على الخصوص والعموم[25].

أدخلت حركة التنوير الأوروبي العالم العربي عتبة مرحلة تاريخية جديدة، لا يمكن أن يجري فيها حصر أدوار المثقف التنويري في بثّه أفكار التمدّن الجديد من دون الرجوع إلى الصحافة؛ فدوره

(23) بطرس البستاني، **أدباء العرب والأندلس وعصر الانبعاث** (بيروت: دار نظير عبود، 1985)، ص 406.

(24) جرجي زيدان، «مسائل تحتمل وجهين وفيها مجال للبحث»، **الهلال**، العدد 1 (أيلول/ سبتمبر 1892)، ص 26-27.

(25) محمد جمال باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، قضايا وحوارات النهضة العربية؛ 17 (دمشق: وزارة الثقافة، 1994)، ص 181.

كان جليًا وواضحًا منذ بدايات النهضة الحديثة التي شهدتها الأقطار العربية، عبر انفتاح أفقه من دون تقييد، ورغبته في مجاراة العالم، بما فيه من فنون المدنيّة والترقي، وهو ما أعطاه الدفعة لخوض معركة الإصلاح، ضمن خطة تجسّد أهداف تلك الصحف وذلك التنوير، فأصبحت كلّ صحيفة منبرًا لنشر معرفة وثقافة العلوم الحديثة في شتى المجالات الأدبية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية، ففتحت أبواب المعرفة والتثقيف الواسع أمام أفواج من الأجيال، وطرحت المسائل السياسية والقضايا الفكرية، وعالجت الهموم والمشكلات الفردية والاجتماعية، محاولة بموضوعاتها إحداث اندماج اجتماعي وانصهار ثقافي بين قرائها. فتثقيف العقول عبر الصحافة ما هو إلا مقدّمة لمجتمع يسعى نحو الحداثة عبر كشفها المستور وإظهارها الحقائق وتثقيف العقل وتهذيبه بأنواع المعارف.

الصحافة الكونية (الكوزموبوليتان)

اختلف التمدّن الجديد عن التمدّن القديم في نقطة أساسية هي كونية المدنيّة المعيشة (cosmopolitansim) وتركيزها على الثقافة العالمية، حيث ظهر اهتمام غير مسبوق بأخبار العالم. وكانت الجرائد والمجلات بالطبع الوسيلة الأمثل القادرة على إيصال تلك الأخبار على تنوعها إلى القارئ العربي. فعلى سبيل المثال، إذا راجعنا العدد من مجلة **الهلال** الذي نشر فيه زيدان مقالته عن «الجرائد في العالم»، نجد أن بعضًا من مقالاته خُصص للأخبار المحلية، «الحوادث المصرية»، ثم تلاه قسم للأخبار العالمية ف «الحوادث الأجنبية». وفي هذا القسم نجد أخبارًا متفرقة تخص كلًّا من مراكش وروسيا وتركستان وإنكلترا وإسبانيا ولندره وجنوا، وفيها معلومات متنوعة عن الخلاف الذي وقع بين سفير إنكلترا وسلطان مراكش حول المعاهدات التجارية التي بينهما، وعن مقاطعة بأمير الواقعة في أقصى تركستان ودخول الروس إليها لقربها من سيبيريا، وعن سقوط وزارة المحافظين في إنكلترا وتشكيل الوزارة الجديدة برئاسة المستر غلادستون، وعن انتشار وباء الكوليرا، وعن مؤتمر اللغات الشرقية في لندره، وعن المؤتمر الجغرافي الدولي في جنوا. هذه الموضوعات كلها منشورة في صفحات معدودة. ثم تلاها قسم المتفرقات الذي قدّم تفصيلات عن كلٍّ من «معيشة المستر غلادستون في بيته»، واختراع شاب إيطالي قنبلة جديدة، ومعرض شيكاغو، والسكّة الحديد بين مصر وسورية، والبحث العلمي، ونعوم أفندي متصرف جبل لبنان، وأعظم تلسكوب في معرض باريس. هذا التنوع الكبير في نوعية الأخبار ومصادرها، والتي لا رابط بينها سوى أنها أحداث عالمية ومحلية لها أهمية ما وقت نشرها، أخرجت الفرد من محيطة المحلي الضيق إلى العالم الأوسع بشكل غير مسبوق. وكانت تلك المعلومات استهلاكية بطبيعتها، غالبها لا يعني شيئًا للفرد سوى أنها موضوعات جديدة للحديث في المجالس الاجتماعية. يصف خليل سركيس (1842-1914) تغيير واقع الحال، قائلًا عبر صفحات جريدته:

> استطاعوا عبر القلم، أن يستبدلوا التقليد بالعلم، وأن يحتلّ الأفندي صاحب الطربوش مكان الشيخ المعمّم، وأن تحتل طرق التعليم الحديث، بدلًا عن الكتّاب، والشيخ، والتعليم الديني. منذ نصف قرن كان اللباس طربوشًا، معصوبًا وقنبازًا، وشروالًا وحذاء من صنع

> محلي، تبقى بكل قناعة على جسد صاحبها سنة من الزمن. فبدأ التأرجح، وخلع السروال الوطني، والحذاء المتواضع المريح الجميل اللون أخذ يتوارى، والقنباز الفضفاض النظيف، لم يعد يتناسب ومقام التاجر الحديث والأفندي والموظف والوجيه والمتفرنج. فأهملت المصنوعات المحلية وكسد سوقها، وذهبت ثروتنا ثمنًا لجلود وخِرق مخاطة [مخيطة] في الخارج، وحلّت الهيئة الإفرنجية محل الشكل الشرقي[26].

أدرك الإصلاحيون في القرن التاسع عشر أن التمدّن الجديد أصبح حداثة كونية لا هوية حضارية معينة له، بل هويته الأنسنه والعلم الحديث أينما وُجدوا، فسعوا من أجله بنظرة عالمية وبإقبال عليها ورغبة فيها، فأرادوا أن يلبسوا ثوب التمدّن الجديد، مستفيدين من جميع أوجه علومه والأخذ من أفضل تقنياته، وما يعايشه ذلك المجتمع من أنواع الحريات والعدالة الاجتماعية والانفتاح على روح العصر. كل ذلك كان نتيجة حتمية واستجابة لرغبة العرب وما تطلعوا إليه. وقد دفعت عملية انفتاح المجتمعات المغلقة في مصر وسورية في القرن التاسع عشر، من خلال الطباعة والصحافة، إلى إيجاد مقومات جديدة لـ «الكوزموبوليتانية» بدأت من خلال ما نشرته الصحف أولًا في اسطنبول ومن ثم تبعتها الولايات العربية، فامتلكت الصحافة العربية القدرة على اجتذاب القرّاء، من خلال الدعوة إلى ضرورة التعمّق في دراسات أوروبا ومعارفها، مستفيدة من أهمية الكلمة المكتوبة في تشكيل ثقافة عربية جديدة. هذه الكلمة فتحت باب النقاش والتساؤل عند الجمهور المتلقي، فلم يجد مفكرو ذلك القرن، مع اختلاف مذاهبهم وانتماءاتهم، أي حرج في عقد تلك المناظرات والتساؤلات العلمية على صفحات الجرائد، وعلى الصعد كافة وفي شتى المجالات، منها ما نشره فرح انطون (1874-1922) من حوار فكري بينه وبين مفتي الديار المصرية، الشيخ محمد عبده (1849-1905)، كان في هيئة مناظرة، حيث بادل الإمام محمد عبده، فرح أنطون، مناظرته مفنّدًا ما طرحه أنطون من أسئلة، ضمن واحد من أرقى وأغنى السجالات التي أعطت بُعدًا لمفهوم الدولة المدنيّة من منظور عالِم دين، مؤكّدًا - بحسب وجهة نظره - العلاقة بين العلم والدين، وضرورة العقل للدين، فهو «ينبوع اليقين وذلك، للنظر في الغايات، والأسباب والمسببات، والفرق بين البسائط والمركّبات»[27]. كتب أنطون عن النصرانية والإسلام، موازيًا في طرحه بينهما، ومتحدثًا عن الاضطهاد الديني في النصرانية والإسلام، والعلاقة بين العلم والدين، وداعيًا إلى الفصل بين العلم والدين، الدين الذي يوضع في القلب، أمّا العلم، فيوضع في دائرة العقل، إذ هو قائم على المشاهدة والتجربة والاختبار، وبرهان العلم العقل، وبرهان العقل التجريب، وهذا ما يخالف برهان القلب. العلم متجدد لا ينضب، وهو متغيّر متطور، بينما الدين ثابت وجوهره خالد وباق. فلا بد إذًا من التسامح، أو ما سمّاه التساهل، لكي يعيش العلم والدين جنبًا إلى جنب، في وئام على هذه الأرض، من دون أن يرهب أحدهما الآخر[28]. ورأى فرح أنطون أن المدنية الجديدة ستكون من خلال ما سمّاه «النبت الجديد في الشرق»؛ ذلك النبت المتمثّل في روح الوعي والفكر الأوروبي الذي تنشره صفحات الصحافة، فدعا إلى الكشف عن الهوّة العميقة

---

(26) غالب، **مئة عام من تاريخ الصحافة**، ص 118 و123.

(27) محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار**، 12 مج، ط 2 (القاهرة: المنار، 1947)، 1:399.

(28) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، تقديم طيب تيزيني (بيروت: دار الفارابي، 1988)، ص 88، 101، 112، 164 و212.

التي تفصل مجتمعنا العربي عن الحضارة الغربية، محاولًا اللحاق بركب الغرب ومدنيته التي أضحت حداثة عالمية.

إشكاليات الخطاب بين الكونية والخصوصية

على الرغم من رغبة المجتمع الواضحة التي تمثلت في كتابات الإصلاحيين في القرن التاسع عشر للخروج من إطارهم المحلي، والانفتاح على الثقافة العالمية، كان ثمة اختلاف قد نشأ بين الثقافتين المحلية والعالمية، وهو ما أدى إلى نشوء إشكالية في كتاباتهم بين الهوية الإسلامية وتطلعهم إلى الهوية العالمية. وهُم وجدوا أنفسهم يتأرجحون بين الهوية الدينية والإسلامية تارة، والهوية الوطنية والقومية تارة أخرى، فتنوعت التيارات الإصلاحية لدن أصحاب الإصلاح الديني أو أصحاب الفكر الليبرالي أو الفكر العلمي العلماني.

كان جمال الدين الأفغاني (1838ـ1897) واحدًا من الذين ناقشوا إشكالية «التمدّن الجديد»، معتبرًا أن «المدنية الغربية هي مظهر من مظاهر المدنية الإسلامية، ولا تتحقق المدنية الجديدة دون العقيدة الدينية. فالمدنية منشأها بحسب رأيه فكرة دينية بالأساس، ولا بدّ كي تتحقق من التمسك بالأصول واتباع خطا [خطى] الأجداد، للوصول إلى أقصى غايات المدنية»[29].

فرض اختلاف الرؤيا بين المثقفين في تلك الحقبة حدوث متغيرات قسرية في المجتمع العربي، فما كتبه الأفغاني واحد من مظاهر تلك الانشقاقات والاختلافات في الرؤيا بين المثقفين. وقد تأرجح بعض الآراء بين المحافظة على الخلافة الإسلامية واستبدالها بمجتمعات قومية علمانية. تلك الاشكالية المعقدة التي طُرحت باستمرار وسط مخاوف بعض من النخب الفكرية بين التمسك بالهوية الإسلامية واستبدالها بالهوية العالمية. فتقبّل بعضهم صدمة تحوّل مجرى التاريخ من مركزيتهم إلى المركزية الغربية، بينما عارض الفكرة آخرون. وفي جميع الأحوال، لا شك في أن العرب، مسلمين أكانوا أم مسيحيين، كانوا الرواد الأوائل في ثقافة التغيير؛ فعلى اختلاف مشاربهم ومدراسهم، اتفقوا على ضرورة اللحاق بالركب الغربي والانخراط معه في مواكبة الحداثة، معلنين القطيعة لعصر الانحطاط الحضاري. رأى محمد عبده أن الإصلاح الديني واحد من التطلعات التي تعكس رغبة أمّة العرب في اكتساب منجزات العصر، فرأى أن نهضة المجتمع الإسلامي هي بالالتزام بالشريعة كنظام للحياة: «طبيعة مؤسسة الخلافة التي يستند عليها نظام الحكم الإسلاميّ مدنيّة، وليست دينية وأن الخليفة حاكم مدني كما يتضح من أداء الجمهور للبيعة بعد تولي الخليفة لمقاليد الحكم، وحقهم في عزله في حالة عدم التزامه بأحكام الشريعة»[30]. اعتبر محمد عبده أن التركيز على الهوية الإسلامية ينبغي ألا يكون من خلال إنكار الهوية العالمية، بل بإيجاد الفكر المبدع بين الشرق والغرب، وهو ما لن يتم إلا من خلال الاعتراف بالمفاهيم العالمية وإعطائها المشروعية. وإذا كان هذا لن يتحقق إلا من خلال نظرة شاملة، فإن الإسلام يدعو – بحسب رأيه ـ إلى إرساء حكم مدني، «ليس في الإسلام سلطة دينية

(29) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى** (القاهرة: دار العرب، 1957)، ص 62.

(30) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنيّة**، دراسة عاطف العراقي (القاهرة: دار مصر المحروسة، 1988)، ص 121.

سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم»[31].

أدرك المثقفون في القرن التاسع عشر أن ثقافة الغرب ليست بغريبة عنهم؛ فجميع الأديان والعلوم بدأت في ديارهم. كما أدركوا أن تاريخ العرب لا يبدأ مع الإسلام، وليس مقترنًا بتاريخ الأصنام والوثنية كما تعلّم بعضهم على يد علماء الأزهر، بل هو تاريخ عالمي لمجتمع من الحضارة والمدنية كي يتواصل مع حضارات سابقة وأخرى لاحقة، وما اختزله علماء الدين من تاريخ الدعوة والشريعة في عالم الإسلام لم يعد التاريخ العالمي عند المفكرين، بل جزء مهم منه، لذلك كان لا بدّ لهم من اكتشاف باقي تلك الأجزاء من العالمية وتقديمها ليتعرف إليها باقي المجتمع، عبر اكتشاف للعالم بقديمه وحديثه. هنا يخطر في الذهن السؤال التالي: هل النهضة الأوروبية، التي اعتبرها العرب في القرن التاسع عشر نموذجًا للنهضة العربية، هي خلق إبداعي أحادي، أم أنها نتاج حضارات عدة كانت الحضارة الإسلامية واحدة منها عندما أبدعت العلوم وقامت على أسس العقل والطبيعة؟ يرى جرجي زيدان أنها نتاج حضارات عدة وليست خلقًا إبداعيًا أحاديًا؛ فهو يعتبر أن عصر الإسلام ليس إلا حلقة الاتصال الفعلي بين العصر الوسيط والعصور الحديثة، فيقول: «تاريخ الإسلام من أهم التواريخ عامة. هو حلقة موصلة بين التاريخ القديم والتاريخ الحديث، فيه انتهى التمدّن القديم، ومنه أشرق التمدّن الحديث»[32].

وكما أن جزءًا من الغرب يقوم على الأرض المسلمة، نجد على الطرف الآخر المقابل، أي الغرب، كثيرًا من المسلمين. وكما كانت الأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا وغيرها من المدن الأوروبية جسرًا عبرته الحضارة العربية الإسلامية نحو الغرب الأوروبي، فإن الشعوب الغربية نهلت من علوم الرازي وابن رشد وابن سينا وغيرهم حتى نهايات القرن الثامن عشر، أكان بترجمة تلك العلوم والمعارف أم بإرسال البعثات الدراسية والتجارية إلى البلدان العربية، معتبرة آنذاك أن تلك العلوم والمعارف طوق النجاة للخلاص من تسلّط حكّامها والتحرر من سلطة رجال الدين في غمرة صراع استمر عقودًا بالتوازي بين الفكر التنويري والفكر الظلامي في أوروبا، بين تعصب ديني وطائفي قابله إصلاح علمي وديني وفكري، متوّجًا رحلته الشاقة أخيرًا بنهضة أوروبية شاملة. لم يقف الغرب موقف المعادي للحضارة الإسلامية، فالموضوع ليس حربًا بين الحضارات، والعلاقة بين الغرب الأوروبي والعالم الإسلامي في عالمنا الذي أضحى معولمًا علاقة محتومة لا محالة. ومهما كان رأي الإسلاميين متشددًا تجاه الآخر، فإن اللقاءات الراهنة بين الحضارات تتداخل وتتشابك في ما بينها للانتفاع بعلوم أوروبا المتنوعة، وعلوم بلدان الشرق الأقصى وأفريقيا، وربما روسيا، وحتى أميركا اللاتينية؛ فعند التطلع إلى العلاقة بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، علينا أن نعتمد في رؤيتنا ذلك التشابك في التحليل، مدركين تداخل وعمق تلك الصلات التاريخية التي من الصعب فصلها بعضها عن بعض. لذا وجب علينا إعادة صوغ رؤيتنا للآخر الغربي، وإلغاء تلك النظرة

(31) محمد عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده،** (بيروت: دار الشروق، 1993)، 106:1.

(32) زيدان، **تاريخ التمدّن،** 7:1.

العدوانية له، فننتقل بذلك من مرحلة الصراع والتبعية وجدلية المستعمِر والمستعمَر، إلى مرحلة العقل والحكمة.

خاتمة

لا شك في أن مفهوم التمدّن الجديد، بمعالمه الفكرية والسياسية والاجتماعية، نشأ بعد الاحتكاك بالحضارة الأوروبية، والاطلاع على أنماط الحياة الجديدة في مدنها، وخاصة في العواصم ذات الثقافة العالمية، مثل باريس ولندن وروما وفيينا. وقد حرّك في متنوري العرب هذا الاطلاع والرغبة الصريحة لمجاراة التجربة الأوروبية ومحاكاتها، على الرغم مما يمكن أن تثيره تلك الرغبة من إشكاليات في المواجهة بين القديم والجديد من جهة، والشرق والغرب من جهة أخرى؛ فقد عاين مثقفو القرن التاسع عشر التقدّم الذي وصلت إليه أوروبا، فانطلقوا بتأثرهم عبر حركات إصلاحية شملت العالم العربي، وكان شعارها التجديد لبناء حضارة حديثة. وكانت المواجهة بين عالم عربي يعاني الجمود والتقليد، وعالم أوروبي تتحرّك في ركابه المدنية الجديدة، فكانت حركة التمدّن الجديد كـ«السيل الجارف»، بحسب وصف خير الدين التونسي (1820-1889)، الذي سوف يمتد بنفوذه ليصل أرجاء العالم. لذلك، كان لا بدّ من الأخذ بأسباب التمدّن، والتماس الطرق المؤدية إلى تحسين حال الأمة وأسباب تمدّنها، عبر إدراك ركب المدنية الحديثة واللحاق بها. يقول التونسي: «التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق»[33].

فرض التمدن الجديد مجموعة من المتغيرات كان للصحافة اليد الطولى فيها، وكان خلط الثقافات واحدًا من تلك التغييرات التي جرت من خلال دمج الثقافة العربية بمظاهر المدنية الجديدة، من عقلانية وحرية، وعدالة وتحرير التاريخ والإنسان العربي من أسطورة التبعية، والتي كان من أهم وجوهها خطاب تحرير المرأة الذي كان من أصعب الخطابات التي مرّرها مثقفو القرن التاسع عشر وسلطوا فيه الضوء على دور المرأة المهم والبارز في صناعة المدنيّة الجديدة، فكانت بالتجربة الجريئة الواعدة التي كسرت واقع مجتمعات تقليدية تريد الحفاظ على القديم وتستنكر التجديد[34].

أوقد التمدّن الجديد في نفوس المثقفين العرب الرغبة في الانفتاح على الثقافة المغايرة للمدنية الشرقية التي كانوا يعيشونها، فرفعوا من وتيرة اختلاطهم بالغرب ورغبوا في التعرّف أكثر إلى المدنية الغربية المختلفة عما يعيشونه في المدنية الشرقية، للوصول إلى تمدّنٍ جديد، خصوصًا بعد أن عاينوا التطور العلمي والتكنولوجي الذي وصل إليه الغرب، فقامت صفحات الصحافة بدور المعرّف على تلك المدنية الجديدة، وساهمت بشكل كبير في تحول حضاري لكسر السلطة السياسية والدينية،

(33) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس: الدار التونسية، 1889)، ص 50.

(34) كندة السمارة، «حرية المرأة وخطاب النهضة العربية: قراءة في تاريخ التمدن العربي في القرن التاسع عشر»، **التراث العربي**، العدد 136 (شتاء 2015)، ص 151-172.

ولخلق واقع جديد، عبر الانتقال من مرحلة احتكار المعرفة إلى مرحلة تبادل المعرفة، وصولًا إلى الديمقراطية، فبثت عند الشعوب العربية الوعي بأن تدبير شؤونهم وأمورهم ليس حكرًا على السلطة السياسية، ولم يعد قاصرًا على العلماء أو محصورًا في الدائرة الدينية أو دائرة الأزهر، بل أصبحت الصحافة نافذة التعبير عن حرية الرأي والمعتقدات التي لا بد من رعايتها لبناء مجتمع متضامن وحضاري.

انعكس الاندفاع نحو التمدّن الجديد في كتابات المفكرين العرب، الذين طالبوا بحرية الإنسان، كونه هو من يصنع قدره وتاريخه، وهو الوحيد المسؤول عن اختياره، فذهبت القداسة عن أنظمة الحكم والسلطة بعد أن سيطرت قرونًا طويلة، بدعوى أن السلطة تستمد تلك القداسة من السماء. ففي التمدّن الجديد، أصبحت السلطة شأنًا خاصًا دنيويًا وإنسانيًا، وأصبح الإنسان وحده قادرًا على اختيار أفضل ما يناسبه من أنماط الحكم، ومالكًا الحق في تغييره إن رغب. تلك هي العلاقة العقلانية التي لا يكون لها معنى إلا إذا خدمت التحرر والحقوق والديمقراطية، وهي التي ترسخها صفحات الصحف من خلال فتح أفق الالتقاء الثقافي مع العالم المتقدّم كلّه، وعبر تقديم أفكار إبداعية إلى المتلقي العربي ليخرج من عزلته، متعرّفًا إلى العالم المتقدّم، فالصحف كانت الطريقة الجديدة في تبادل المعرفة، وتمدّن البلاد ورقيها ارتبطا بحرّية التعبير وانتشار صحافتها، فكانت الصحف عماد التمدن الجديد.

المصادر والمراجع References

العربية

الكتب

أبو عرجة، تيسير. **دراسات في الصحافة والاعلام**. عمّان: دار مجدلاوي، 2000.

الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده. تحقيق وتقديم محمد عمارة. 5 مج. بيروت: دار الشروق، 1993.

الأفغاني، جمال الدين ومحمد عبده. **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**. القاهرة: دار العرب، 1957.

أنطون، فرح. **ابن رشد وفلسفته**. تقديم طيب تيزيني. بيروت: دار الفارابي، 1988.

باروت، محمد جمال. **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**. دمشق: وزارة الثقافة، 1994. (قضايا وحوارات النهضة العربية؛ 17)

البستاني، بطرس. **أدباء العرب والأندلس وعصر الانبعاث**. بيروت: دار نظير عبود، 1985.

التونسي، خير الدين. **اقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تونس: الدار التونسية، 1889.

حمزة، عبد اللطيف. **قصة الصحافة العربية (في مصر) منذ نشأتها إلى منتصف القرن العشرين**. بغداد: مطبعة المعارف، 1967.

رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار**. 12 مج. ط 2. القاهرة: المنار، 1947.

الرفاعي، شمس الدين. **تاريخ الصحافة السورية**. القاهرة: دار المعارف، 1969. (دراسات صحفية)

زيدان، جرجي. **تاريخ آداب اللغة العربية**. القاهرة: مطبعة الهلال، 1922.

________. **تاريخ التمدّن الإسلامي**. القاهرة: مطبعة الهلال، 1908.

________. **تراجم مشاهير الشرق القرن التاسع عشر**. 2 ج في 1 مج. ط 3. القاهرة: مطبعة الهلال، 1922.

________. **رحلة إلى أوروبا، 1912**. القاهرة: مكتبة الاسكندرية، 2002.

سوريال، رياض. **المجتمع القبطي في مصر في القرن 19**. تقديم الأنبا عزيعوريوس وعزيز سوريال عطية. القاهرة: مكتبة المحبة، 1984.

الشدياق، أحمد فارس. **كنز الرغائب في منتخبات الجوائب**. 7 ج في 3 مج. الأستانة، تركيا: مطبعة الجوائب، 1871-1881.

________. **الواسطة في معرفة أحوال مالطة وكشف المخبا عن فنون أوربا**. ط 2. قسطنطينة: مطبعة الجوائب، 1881.

شميل، شبلي. **آراء الدكتور شبلي شميل**. تحرير وتقديم محمد كامل الخطيب. القاهرة: مطبعة المعارف، 1912.

شيخو، لويس. **الآداب العربية في القرن التاسع عشر، ج 3: تاريخ الآداب العربية في الربع الأول من القرن العشرين**. طبعة ثانية، مصححة مع زيادات شتة. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1926.

الصلح، عماد. **اعترافات الشدياق في كتاب الساق على الساق**. بيروت: دار الرائد العربي، 1982.

طرازي، فيليب دي. **تاريخ الصحافة العربية**. 2 ج. بيروت: المطبعة الأدبية، 1913-1933.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. القاهرة: مكتبة المرغنى، 1905.

________. **كتاب مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**. ط 2. القاهرة: مطبعة الرغائب، 1912.

عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنيّة**. دراسة عاطف العراقي. القاهرة: دار مصر المحروسة، 1988.

________. **دراسات في الصحافة الأوروبية: تاريخ وفن**. ط 2. القاهرة: مكتبة دار الآداب، 1952.

غالب، عبد الرحيم. **مئة عام من تاريخ الصحافة: لسان الحال**. بيروت: جروس برس، 1988.

فافر، لوسيان وهنري جان مارتان. **ظهور الكتاب**. ترجمة محمد سميح السيد. دمشق: دار طلاس، 1988.

القباني، عبد العليم. **نشأة الصحافة العربية بالاسكندرية، 1873-1882م**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973. (المكتبة الثقافية؛ 25)

النصولي، أنيس. **أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر**. بيروت: دار ابن زيدون، 1985.

مقالات الدوريات

زيدان، جرجي. «مسائل تحتمل وجهين وفيها مجال للبحث». **الهلال**. العدد 1 (أيلول/ سبتمبر 1892).

________. «مقالة الجرائد العربية في العالم». **الهلال**. العدد 1 (أيلول/ سبتمبر 1892).

السمارة، كندة. «حرية المرأة وخطاب النهضة العربية: قراءة في تاريخ التمدن العربي في القرن التاسع عشر». **التراث العربي**. العدد 136 (شتاء 2015).

______. «محطات في تاريخ الصحافة العربية في القرن التاسع عشر». **الموقف الأدبي**. العدد 505 (أيار/ مايو 2013).

نديم، عبد الله. «مقالة تربية الأبناء». **الأستاذ**. العدد 9 (تشرين أول/ أكتوبر 1892).

________. «مقالة الجرايد». **الأستاذ**. العدد 9 (تشرين أول/ أكتوبر 1892).

الأجنبية

Hartmann, Martin. *The Arabic Press of Egypt*. London: Luzac and co., 1899.

Honaida Ghanim** هنيدة غانم*

عن موضوعة النكبة: جدلية الجنوسة والقومية والتحرر في خطاب المثقف الفلسطيني في الداخل

On the Narrative of the *Nakba* The Dialectic of Gender, Nationalism and Liberation in the Discourse of Palestinian Intellectuals in the 1948 Territory

ملخص: يسعى هذا البحث إلى استعراض الدور الاجتماعي للمثقف - الشاعر الفلسطيني في الداخل (مناطق 48)، وتحليل هذا الدور من خلال متابعة ما أدّاه في بناء السردية الفلسطينية للنكبة والثيمات الأساسية التي تمحورت حولها سردية النكبة ورموزها المؤسسة، ويتوقف بشكل خاص عند العلاقة المتناقضة بين خطاب المثقف حول التحرر والانعتاق والتغيير والبنية الاجتماعية التي يدعو إلى الانعتاق منها. تتكون الدراسة من ثلاثة أجزاء رئيسية، يستكشف الجزء الأول ظهور مفهوم «النكبة» لتصوير أحداث 1948، ومعناه الاشتقاقي وتأثير هذه التسمية في الذات الوطنية، ويستكشف الجزء الثاني المجازات الرئيسية والمصطلحات والمفاهيم التي استخدمها الشعراء في بناء السردية الفلسطينية لأحداث عام 1948، ويستكشف الجزء الثالث والأخير العلاقة بين الجنوسة والقومية من خلال شعر النكبة، ويستقصي أثرها في إعادة إنتاج القيم الناظمة للثقافة الأبوية.

الكلمات المفتاحية: المثقف، الجنوسة، النكبة، فلسطينيو 48

Abstract:The author looks into the role played by Palestinian intellectuals/poets in the 1948 territory in constructing a Palestinian narrative of the *Nakba,* and explores key themes around which this narrative and its constituent symbols revolve. The paper pays attention to the contradictory relationship between intellectuals' discourse of liberation, emancipation and change and the social structure from which they advocate breaking away. The research paper comprises three sections. Giving an overview of the 1948 events, section 1 explores the emergence of the concept of *Nakba*, its derivative meaning, and its influence on the national self. Section 2 investigates the key metaphors, terms and concepts invested by poets to construct a Palestinian narrative of the 1948 events. Finally, section 3 uncovers the relationship between gender and nationalism through poetry of the *Nakba*, assessing the impact of the *Nakba* in reproducing the values regulating patriarchal culture.

Keywords: Gender, Intellectuals, *Nakba*, Palestinians of the 1948 territory

* باحثة متخصصة بعلم الاجتماع السياسي، المديرة العام للمركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار» رام الله، فلسطين.

** Researcher specialized in Political Sociology, General Director of the Palestinian Forum for Israeli Studies (MADAR), Ramallah, Palestine.

مقدمة

في أعقاب نكبة عام 1948 وانهيار المجتمع الفلسطيني ومشروعه الوطني ومؤسساته الثقافية، تحول حوالى 170,000 من الفلسطينيين إلى مواطنين في دولة إسرائيل التي أقيمت على خرائب وطنهم، وفُرض عليهم حكم عسكري صارم حتى سنة 1966. كان أغلب السكان المتبقين قرويين غير متعلمين، وقد تُركوا بفعل النكبة أقلية ضعيفة خائفة، بلا قيادة وطنية، مبتورة عن مكونها المديني المهدم والمؤسساتي الذي دمرته الحرب. مر بعد النكبة ما لا يقل عن أربع سنوات من الصمت الثقيل، لم يُنشر خلالها شيء ذو أهمية، ثم بدأت تظهر في سنة 1952 كتابات ثقافية، أغلبها شعرية ونثرية، لمجموعة جديدة من الشعراء الذين بدأوا يتشكلون تدريجيًا شريحةً مثقفة ذات دور اجتماعي مرتبط بإنتاج القيم والمفاهيم والرموز الوطنية والجمعية. لم يكن هؤلاء هم المثقفين الوحيدين في المشهد الفلسطيني بعد النكبة، بل نشطت إلى جانبهم في إعادة إحياء الحيز الثقافي الجمعي شريحةٌ ثقافية مخضرمة وصغيرة بقيت في فلسطين بعد النكبة، وكان أغلب أفرادها منتميًا إلى الحزب الشيوعي، وعلى رأسهم إميل توما وإميل حبيبي وصليبا خميس، فتولوا الاستمرار في طباعة جريدة **الاتحاد** (صدرت سنة 1944) التي كانت الصحيفة العربية الوحيدة التي استمرت في الصدور بعد النكبة في إسرائيل[1]، وفي إصدار ملاحق ثقافية شكلت حاضنة الشعراء الأهم.

تحولت الكتابة الشعرية خاصة والأدبية عامة مع نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات من القرن الماضي إلى القناة الثقافية الوحيدة تقريبًا، التي يجري عبرها صوغ السردية الفلسطينية للنكبة والبقاء ونشرها، وتشكيل قيم الصمود والتشبث بالأرض والمقاومة التي شكلت عمليًا محور الخبرات اليومية لفلسطينيي الداخل الذين نجوا من الطرد والدمار سنة 1948.

رغم الظروف القاسية تحت وطأة الحكم العسكري الإسرائيلي في الفترة المذكورة، نجح شعراء الداخل، كما أشار إلى ذلك غسان كنفاني في كتابه **الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال 1948 ـ 1968**[2]، في تأدية دور أساسي في إنتاج الثقافة القومية الفلسطينية وتطوير قيم المقاومة القومية، سواء في الداخل أو في الخارج، فأصبح شعرهم مرجعية لروح الشعب ومزاجه[3]، وللأساطير القومية الفلسطينية. وتحولت قصائدهم إلى أناشيد وطنية تلهب الحماسة الوطنية وتؤسس مخيال الشعب القومي الجمعي. وبسبب أهمية دورهم ورياديتهم في تشكيل الثقافة القومية الفلسطينية، يأتي هذا المقال لاستكشاف العلاقة المتناقضة والإشكالية لخطابهم ومسائل التغيير الاجتماعي وتبنّي أنماط خطاب أبوية ذكورية تتناغم مع النمط السائد في المجتمع الفلسطيني.

(1) لا بد من الإشارة إلى أن مؤسسات حكومية كالهستدروت، وحزبية كحزب مباي، وصحف كصحيفة **دافار**، أصدرت صحفًا بالعربية لتمرير سياساتها ورؤيتها وخطابها. يشار أيضًا إلى أن حزب مبام أصدر صحيفة **المرصاد** أولًا ثم مجلة **الفجر** لاحقًا. لكن على عكس صحف حزب مباي، اعتُبرت هذه الإصدارات معارضة، وكانت تسمح للكتّاب الفلسطينيين بنشر أشعار تعتبر قومية، وهو ما يفسر انجذاب بعض المثقفين ممن لم يجدوا في الحزب الشيوعي معبّرًا عن طموحاتهم، وعلى رأسهم الشاعر القومي راشد حسن، ولاحقًا الكاتب فوزي الأسمر والصحافي محمد وتد، للانضمام إلى صفوف مجلة كمجلة **الفجر**. للمزيد، انظر: هنيدة غانم، **المثقفون الفلسطينيون وإعادة بناء الأمة** (القدس: إصدار ماغنس، 2009).

(2) غسان كنفاني، **الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال، 1948ـ1968** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1968).

(3) Honaida Ghanim, «Poetics of Disaster: Nationalism, Gender, and Social Change Among Palestinian Poets in Israel After Nakba,» *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 22, no. 1 (March 2009), pp. 23-39.

لا بد من الإشارة هنا إلى ثلاث نقاط يجب أخذها بالحسبان عند قراءة البحث: **أولًا**، يركز البحث على الشعر ويتعامل معه من منطلق سوسيولوجي، أي بوصفه نصًا اجتماعيًا، مثله مثل الرواية والمقال الصحافي والحكايا الشعبية، وفي ذلك تكمن مخاطرة تجريده من «خصوصيته» المرتبطة بجمالياته الأدبية، لمصلحة قراءة تقنية تحليلية باردة، وهو ما يعني ممارسة فعل قراءة عنيف على المنتج، يتعمد التغاضي عن شعريته ومركّباته الجمالية التي تحمل بحد ذاتها أحيانًا طابعًا ثوريًا، كالتحول مثلًا من الشعر العمودي إلى الشعر الحر مباشرة بعد النكبة، وذلك لمصلحة تحليل المضامين الثقافية الخطابية للشعر؛ **ثانيًا**، إن القراءة السوسيولوجية للشعر لا تتوقف عند القراءة النقدية للنص الشعري، ولا تحاول تأويله بوصفه نصًا مركبًا من قراءات واحتمالات عدة، كحال القراءة الأدبية النقدية، بل تتوقف عند المعاني المباشرة باعتبارها انعكاسًا لنمط ثقافي وذهني، وفي هذا تكمن أيضًا خطورة ممارسة قراءة تبسيطية لنص شعري يحتمل أكثر من قراءة وأكثر من تأويل، وتبسيطًا لأبعاده الرمزية الكامنة؛ **ثالثًا** والأهم هو أن التحليل النقدي لشعر أُنتج في غالبيته في فترة زمنية محددة ونُشر جزؤه الأكبر قبل أكثر من ستة عقود، فيه مخاطرة فرض مفاهيم الحاضر النقدية والتحليلية التي تطورت في سياقات مختلفة مكانيًا وزمانيًا على واقع كانت له ديناميكياته المغايرة. ولا يعني أخذ هذه النقاط بعين الاعتبار اختزال المقولات التي أتت في سياقه بل موضعته في إطاره التحليلي الملائم، وهو الإطار السوسيولوجي.

المثقفون، إنتاج الثقافة والهوية القومية

عادة، يكون دور المثقفين (ومنهم الشعراء والروائيون والكتّاب) في خلق هوية جمعية قومية بالغ الأهمية؛ إذ إنهم يتولون بحكم عملهم في إنتاج الثقافة ونشرها دورًا حاسمًا في إنتاج أساطير متمحورة حول أمّتهم، وفي حشو مخيالها الجمعي برموز وقيم ورؤى اجتماعية تعبّر عنها، وفي هندسة حدودها والترويج لهويتها أو التحذير من إشكاليات وقيم تتهددها، وفق السياق الذي يعمل المثقف فيه.

يزداد دور المثقف أهمية في حالات الصراع، وفي الحالات التي تخوض الشعوب فيها معاركها من أجل التحرر الوطني، وهو ما يفسر وجود عشرات الأبحاث والمؤتمرات والأوراق التي خصصت في العالم العربي التي جاءت لتفحص دور المثقف العربي ومسألة التحرر وتنقدهما، وتطرح العلاقة بين السلطة والمثقفين وبين المثقف والتغيير(4). تتمحور مهمة المثقف الأساسية حول «إنتاج الثقافة

(4) كُتبت ونشرت عشرات الأبحاث والأوراق عن علاقة المثقف والسلطة ودوره الاجتماعي، انظر، على سبيل المثال لا الحصر: هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، 1875-1914م** (بيروت: دار النهار للنشر، 1971)؛ محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة، 2000)؛ علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)؛ سماح إدريس، **المثقف العربي والسلطة: بحث في رواية التجربة الناصرية** (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 1992)؛ جورج قرم، «المثقف والسلطة: بين المعانقة والمفارقة»، محاضرة ألقيت في قاعة المحاضرات في مجمع أبو ظبي الثقافي، أبو ظبي، تاريخ 2009/9/25، شوهد في 2016/4/12، في: http://www.georgescorm.com/personal/download.php?file=5377588.pdf، وصبحي حديدي، «المثقف السوري والانتفاضة: خمسة أنماط من خيانة الرسالة»، صفحة سوريا حرة الإلكترونية، 2 كانون الأول/ ديسمبر 2011، في: http://souriahouria.com/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AB%D9%82%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%AA%D9%81%D8%A7%D8%B6%D8%A9-%D8%AE%D9%85%D8%B3%D8%A9-%D8%A3%D9%86%D9%85%D8%A7%D8%B7-%D9%85/

وعن التجربة الفلسطينية، انظر: فيصل درّاج، **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية** (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 1996)، وغانم، **المثقفون الفلسطينيون...**

ونشرها»[5]، ويتوقع منهم تزويد شعبهم بتفسير للواقع[6]، وإنشاء معنى للتجربة، وابتكار طرق يمكن مواجهتها بها، ووضع حدود لـ«المجتمع المتخيل»[7]. ووفقًا لإدوارد شيلز[8]، وعن طريق إنتاج الرموز التي ينبغي أن تضفى عليها القيمة، ينتج المثقفون أنماطًا وفئات تؤسس وتعيد تشكيل تحولات المعنى في المجتمع. ويشير إدوارد سعيد إلى أن دور المثقفين يتصل بـ «قدرتهم على إعادة إنتاج وتجسيد وصياغة رسالة، نظرة، توجه، فلسفة أو رأي»[9]، ويتعدى دور المثقفين في المجتمعات المستعمرة وفي فترات التحرر القومي مجرد إعادة عرض ووصف المواقف أو التعاطف، معها، بل يصبح المثقفون عوامل نشطة في الإنتاج والتدخل الفاعل في البناء الاجتماعي والثقافي، وفي صوغ مستقبل الجماعة المأمول. وكما يقول وولتر بنيامين[10] في مقالته «المؤلف كمنتج»، فإن «للتوجهات السياسية مهما بدا دورها ثوريًا، وظيفة مناهضة للثورية، طالما ظل الكاتب يشعر بأن تضامنه ينحصر فقط في توجهه الفكري وليس في دوره كمنتج». على عكس المثقفين التقليديين «الذين يؤدون نفس النشاط الثقافي على مر التاريخ الطويل»، فإن المثقف كمنتج للثقافة لا يصف الحياة الاجتماعية ببساطة وفقًا لقواعد علمية، وإنما يعبّر، من خلال لغة الثقافة، عن المشاعر والخبرات التي لا تستطيع الجماهير أن تعبّر عنها بنفسها، ويسعى إلى التأسيس لتصورات جمعية لحلم المستقبل. يؤدي انهماك المثقف في بناء تصورات الماضي والمستقبل إلى تحوله إلى مثقف عضوي فاعل في الحراك الجمعي . وبالنسبة إلى فرانز فانون[11]، يصبح دور المثقفين في حالة الكولونيالية عضويًا عندما يؤدون دورًا في بناء الثقافة الوطنية التحررية. ويعرّف فانون الثقافة بأنها «جسم كامل من الجهود التي يبذلها الناس في مدار الفكر، لوصف وتبرير وامتداح الدينامية التي خلق ذلك الشعب به نفسه، والتي يبقي بها نفسه حاضرًا في الوجود»[12].

خلال القرن العشرين، وخاصة منذ ثورة الفلاحين سنة 1936، أصبح الشعراء الفلسطينيون فئة ثقافية رائدة، يستخدمون الشعر وسيلة لحث أبناء شعبهم على مقاومة الانتداب البريطاني والمشروع

(5) Robert J. Brym, «Sociology of Intellectuals,» in: Neil J. Smelser and Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 26 vols. (Amsterdam; New York: Elsevier, 2001), p. 1.

(6) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia; an Introduction to the Sociology of Knowledge*, with a Preface by Louis Wirth, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method (London: K. Paul, Trench, Trubner and co., ltd.; New York: Harcourt, Brace and Company, 1936; 1968), p. 11.

(7) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), p. 15.

(8) Edward Shills, *The Intellectuals and the Powers, and Other Essays*, (Chicago: University of Chicago Press, 1972), p. 339.

(9) إدوارد سعيد، صور المثقف: **محاضرات ريث سنة 1993**، نقله إلى العربية غسان غصن؛ مراجعة منى أنيس (بيروت: دار النهار للنشر، 1996)، ص 28.

(10) Walter Benjamin, «The Author as Producer,» in: Walter Benjamin, *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writing*, Translated by Edmund Jephcott; Edited and with an Introduction by Peter Demetz (New York: Schocken Books, 1986), p. 222.

(11) Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Preface by Jean-Paul Sartre; Translated from the French by Constance Farrington, Penguin Twentieth-Century Classics (New York: Grove Press, 1968), p. 210.

(12) Ibid., p. 120.

الاستعماري الصهيوني. ومن بين الشعراء الوطنيين، كسبت ثلاثة أسماء شهرة خاصة: أبو سلمى الكرمي (1907 ـ 1980)، وإبراهيم طوقان (1905 ـ 1941)، وعبد الرحيم محمود (1913 ـ 1948). وكان الشعراء الثلاثة ملتزمين إلى حد كبير بقضية شعبهم القومية، ودفعوا ثمنًا شخصيًا لقاء توجهاتهم الوطنية. ومن بينهم، سيتذكر الفلسطينيون بشكل خاص عبد الرحيم محمود، «الشاعر الشهيد» الذي يشكل نموذجًا للمثقف الملتزم ويقرن الكلمة بالسيف؛ ففي سنة 1936، ترك محمود عمله كمعلم مدرسة، وعائلته وأصدقاءه، وانضم إلى الثوار الفلسطينيين. وفي سنة 1948، استشهد بينما كان يقاتل دفاعًا عن قرية الشجرة الفلسطينية في الجليل(13).

إلى جانب الهزيمة الفلسطينية الوطنية سنة 1948، وخصوصًا مع تدمير المدن الساحلية، تمزق المجال الحيوي الثقافي الفلسطيني، فأغلقت الصحف التي كانت تنشر في تلك المدن، وظلت فقط جريدة **الاتحاد** الحيفاوية والناطقة باسم الحزب الشيوعي في قيد الصدور، وأغلقت المدارس وحلقات الدرس أبوابها، ودُمّرت المواقع الثقافية، مثل دور السينما والمسارح، تدميرًا تامًا، وقُوضت النهضة التي كانت قد بدأت قبل سنة 1948. وغادر أغلب مثقفي المدن فلسطين، وفقد حقل الشعر شعراءه الرئيسيين الذين إما قتلوا (محمود) وإما هُجّروا (الكرمي الذي انتقل إلى دمشق)، وإما تُوفوا لأسباب طبيعية (طوقان).

ظهرت ثلاث مجموعات سياسية فلسطينية نتيجة لحرب 1948: الفلسطينيون اللاجئون، والفلسطينيون الذي يعيشون في الضفة الغربية وقطاع غزة، والفلسطينيون الذين أصبحوا مواطنين في إسرائيل. وسيركز هذا البحث على المجموعة الثالثة، وتفحص دور شعراء فلسطين في مواجهة النكبة وفي إعادة تخليق هوية وطنية فلسطينية، إلى جانب الديناميات التي قرنت بين أمزجة الشعراء للرواية الوطنية وظروفهم الاجتماعية والثقافية. وتتصل أهمية هذه الفئة بحقيقة أن غالبية الشعراء المنتمين إليها جاءت من خلفيات ريفية فلاحية، وعاشت في ظل حكم عسكري إسرائيلي صارم (1948 ـ 1966). ورغم أن هؤلاء كانوا يعيشون مقطوعين عن بقية المجتمع الفلسطيني والعالم العربي، وفي ظل غياب أي مراكز ثقافية حضرية، فإنهم أصبحوا بالتدريج عوامل رئيسية في إعادة خلق ثقافة قومية فلسطينية موحدة وعابرة للحدود السياسية القسرية. وباستكشاف ثيماتهم الرئيسية وتحليلها، وكذا وصورهم وتمثيلاتهم التي صاغوا بها الحدث، يتبين أنهم أنتجوا رواية قومية متناقضة تتراوح بين سعيهم لإحداث تغيير اجتماعي من خلال نقد القائم السياسي والثقافي والقومي، وبين بقائهم رهائن أمزجة وأنماط خطابية أبوية وتقليدية من جهة أخرى.

تتكون هذه الدراسة من ثلاثة أجزاء رئيسية:

• يستكشف الجزء الأول ظهور مفهوم «النكبة» لتصوير حوادث 1948 ومعناه الاشتقاقي، وتأثير هذه التسمية في الذات الوطنية؛

• يستكشف الجزء الثاني المجازات الرئيسية والمصطلحات والمفاهيم التي استخدمها الشعراء في بناء السردية الفلسطينية لحوادث سنة 1948؛

(13) للمزيد، انظر: http://www.barghouti.com/poets/ مؤسسة توفيق زياد للثقافة الوطنية والإبداع، **عبد الرحيم محمود شاعرًا ومقاتلًا** (الناصرة: الحكيم للطباعة والنشر، 1991)، ص 12 ـ 16.

• يستكشف الجزء الثالث العلاقة بين الجنوسة والقومية من خلال شعر النكبة، ويستقصي أثرها في إعادة إنتاج القيم الناظمة للثقافة الأبوية.

١٩٤٨: في تسمية «النكبة»

تسببت إقامة إسرائيل في سنة 1948 بإلحاق كارثة وطنية هائلة بالمجتمع الفلسطيني، وأدت إلى تدمير مؤسساته وبناه المجتمعية وتفتيت مشروعه القومي وتحطيم مدنه التي شكلت حاضنة الثقافة الناشئة والطبقة الوسطى. خلال حرب 1948 أبعدت القوات الصهيونية ما بين 750,000 ـ 900,000 فلسطيني عن ديارهم وأراضيهم بشكل منهجي، وهُدم حوالى 531 قرية بشكل متعمد[14] وسُوّيت بالأرض لمنع سكانها من العودة إليها. وتحول هؤلاء الفلسطينيون إلى لاجئين في كلٍّ من الأردن وسورية ولبنان ودول أخرى، فيما وجد حوالى 170,000 فلسطيني (قرابة 10 في المئة من السكان الفلسطينيين) أنفسهم تحت حكم دولة إسرائيل الجديدة[15].

كان المفكر القومي قسطنطين زريق أول من أطلق اسم النكبة على ما حدث في سنة 1948، وذلك في كتابه **معنى النكبة** الذي صدر في بيروت في آب/أغسطس 1948، أي بعد أسابيع قليلة من إقامة دولة إسرائيل. وفي هذا الكتاب كتب زريق:

> ليست هزيمة العرب في فلسطين بالنكبة البسيطة، أو بالشر الهيِّن العابر، وإنما هي نكبة بكل ما في هذه الكلمة من معنى، ومحنة من أشد ما ابتلي به العرب في تاريخهم الطويل، على ما فيه من محن ومآس[16].

وأضاف أن تراجيدية النكبة تكمن في أنها أثرت حتى في التركيبة الثقافية والنفسية: «إن مئات الآلاف من أهل هذا البلد المنكوب لم يشردوا من بيوتهم ويهيموا على وجوههم فحسب، بل إن أفكارهم وآراءهم وأفكار أبناء وطنهم في شتى منازلهم قد شردت أيضًا وهامت»[17].

---

(14) سلمان أبو ستة، «حق العودة: مقدس وقانوني وممكن»، **الدستور**، 1997/9/3؛ Ilan Pappe, *The Ethnic Cleansing of Palestine* (Oxford: Oneworld, 2006); Salman H. Abu_Sitta, «Palestinian Refugees and the Permanent Status Negotiations,» *Policy Brief,* no. 7, Center for Policy Analysis on Palestine, Washington, DC, 1999, and Walid Khalidi (ed.): *All that Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, Research and Text Sharif S. Elmusa and Muhammad Ali Khalidi (Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1992); «Plan Dalet: The Zionist Master Plan for the Conquest of Palestine,» *Middle East Forum*, vol. 37, no. 9 (November 1961), pp. 22_28, and «Why Did the Palestinians Leave,» *Middle East Forum*, no. 24 (July 1959), pp. 21_24. Reprinted as: «Why Did the Palestinians Leave Revisited,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 34, no. 2 (Winter 2005), pp. 42_54.

وأيضًا حول تغييرحول تغيير معالم فلسطين وتهويدها، انظر: Meron Benvenisti, *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land since 1948*, Translated by Maxine Kaufman_Lacusta (Berkeley: University of California Press, 2000).

(15) Charles Keyiman, «After the Disaster: The Arabs in Israel State 1948-1950,» *Mahbarot lemahkar webekurt* (10 December 1984) [Hebrew].

(16) قسطنطين زريق، **معنى النكبة** (بيروت: دار العلم للملايين، 1948؛ 1994)، ص 11.

(17) المرجع نفسه، ص 17.

وفي سنة 1949، نشر الشاعر الفلسطيني برهان الدين العبوشي كتابه **شبح الأندلس: مسرحية عن نكبة فلسطين ومعركة جنين الكبرى**[18]، متخذًا النفي من الأندلس والنفي من فلسطين أبعادًا متساوية عنده، فكانا حدثين يشتبك فيهما الوطني والديني.

وفي منتصف الخمسينيات، نشر المؤرخ الفلسطيني عارف العارف بحثه الموسوعي والمكون من ستة مجلدات ضخمة تحت عنوان **النكبة الفلسطينية والفردوس المفقود: 1947-1955**، تناول فيه، وبشكل تفصيلي، تطور الحوادث منذ قرار التقسيم في 15 تشرين الثاني/ نوفمبر1947، مرورًا بالمعارك الضارية في سنة 1948 ونتائجها حتى سنة 1955 [19]. كتب العارف في مقدمته ضرورة إطلاق تسمية **النكبة** على ما حل بالعرب عامة والفلسطينيين خاصة، بدءًا من قرار التقسيم:

«وكيف لا أسميه (النكبة)؟ وقد نُكبنا نحن معاشر العرب عامة والفلسطينيين خاصة، خلال هذه الحقبة من الزمن، بما لم ننكب بمثله منذ قرون وأحقاب: فسُلبنا وطننا، وطُردنا من ديارنا، وفقدنا عددًا كبيرًا من أبنائنا وأفلاذ أكبادنا، وأُصبنا فوق هذا وذاك بكرامتنا في الصميم»[20].

على الرغم من ذلك، يستدعي مصطلح النكبة مزيدًا من الإضاءة؛ فوفقًا لتعريف **لسان العرب**، معجم اللغة العربية الفصحى، فإن النكبة هي مصيبة من مصائب الدهر. ومع ذلك، نجد التعريف في المعجم يأتي متبوعًا بملاحظة صغيرة إلى جانبه «حمانا الله منها»، وهو ما يعني أن النكبة كارثة ذات أبعاد هائلة تحل بالإنسان أو المجتمع أو الطبيعة. وإلى جانب معناه الحرفي المباشر، يُستخدم المصطلح عادة لتوصيف كوارث مفاجئة تصيب فردًا أو جماعة، تاركة إياهم بلا حول وغير قادرين على المقاومة، حيث لا يستطيع المصاب بالكارثة عمليًا أن يتحكم في مصيره أو يغير تداعيات الكارثة، حتى لو صدر عنه رد فعل، كما يحدث في حالات الفقدان والشلل والاستلاب والكوارث الطبيعية. وفي هذا السياق، كان العرب يصفون الريح العاتية بالنكباء[21]، في إشارة إلى ما تلحقه من أذى وضرر غير قابل للإصلاح.

تبعًا لذلك، يتم من خلال التسمية عمليًا تحميل الحادث مضامين رمزية ذات أبعاد قومية، فتُسوَّغ بواسطتها الهزيمة الوطنية وتعقلَن وبالتالي يُعفى (بشكل غير مقصود على الأغلب) الفلسطينيون من أي مسؤولية تاريخية عن حدوث النكبة - فالكارثة الطبيعية تعريفًا هي ما لا يمكن مقاومتها - وهي فوق طاقة البشر ولا تتعلق بأفعالهم وخططهم.

النكبة: بين الخاتمة والبدء من جديد

رغم ما يحمله صوغ النكبة من إحالة إلى كارثة طبيعية، وبالتالي تسويغ للهزيمة، فإن صوغ الحادث بلغة الكوارث الطبيعية يحمل في الوقت ذاته بُعدًا آخر عادة ما يغيب عن البال ويتعلق

(18) علي الخليلي، **الورثة الرواة، من النكبة إلى الدولة** (عكا، فلسطين: مؤسسة الأسوار، 2001)، ص 99.

(19) عارف العارف، **نكبة فلسطين والفردوس المفقود: 1947 – 1955**، 6 ج (بيروت: دار الهدى، 1980)، ص 3.

(20) المرجع نفسه، ج 1، ص 3.

(21) حسن خضر، «صور المكان»، **الكرمل**، العدد 60 (1998)، ص 43-50.

بالذات بإمكانية البدء من جديد رغم الخراب، وبإضفاء الألفة على الحادث رغم فداحته، وهو ما يعني اعتبار الكارثة خاتمة وليس نهاية؛ إذ إن تاريخ البشر مثقل بالكوارث الطبيعية وبالقصص التي تسردها وتحكيها، فالزلازل والعواصف تحضر حوادثَ حسية مجسدة، وهي ليست علاقة غيبة أو روحانيه مجردة حتى لو حُملت أبعادًا دينية باعتبارها عقابًا إلهيًا في بعض الأحيان، وتحضر قصص الكوارث لتحكي عن خواتم مراحل أكثر مما تحكي عن نهايات. هكذا هو الأمر حتى بعد «طوفان نوح» الذي لم يكن ليبدأ أي عهد جديد بعده لو لم يُحمل نوح سفينته «ورثة» من العهد السابق. في هذا السياق يمكن أن نفهم النكبة بأنها خاتمة عهد ربما، لكنها في الوقت نفسه نقطة البداية لإعادة البناء من جديد، لغدٍ أفضل على الأقل، حسبما صورها الشعراء الفلسطينيون، وإن يكن البدء بعهد جديد لا يتم إلا بعد المرور بطقوس المحاسبة الذاتية وتبديد السذاجة التي وسمت العهد الذي سبقه.

تحمل قصيدة سميح القاسم «قصيدة لم تتم»[22] التي نشرها في مجموعته الثانية، أغاني الدروب نموذجًا مهمًّا لعملية الختم والبدء من جديد؛ فهي تحيل من جهة إلى دمار الفردوس- الوطن، في الوقت الذي تشير فيه إلى إمكانية البدء من جديد. يكتب القاسم:

شرذمة من الصلال... تسربت تحت خباء ليل
إلى عشاش دوحها في ملتقى الدروب
أبوابها مشرعة لكل طارق غريب
وسورها أزاهر وظل
وفي جنان طالما مر بها إله
تفجرت على السلامة زوبعة
هدت عشاش سربنا الوديع
وهشمت حديقة ما جددت سدوم
ولا أعادت عار روما الأسود القديم

تستدعي كلمات القاسم صورًا وادعة للوطن مفتوحًا للغرباء وآمنًا، تمامًا كفردوس آدم الأول، حتى تتسرب شرذمة من الصلال إلى المكان وتتفجر زوبعة تحيل الفردوس إلى خرائب ودمار. وفيما يحيل توصيف الوطن بالعشاش المشرعة للبراءة والسذاجة الطفولية التي تسم جميع العلاقات الحميمية في الفردوس الأصلي[23] - قبل اقتراف آدم وحواء الخطيئة - فإن توصيف دخول «العدو» (بالإشارة إلى الهجرة اليهودية إلى فلسطين) بأنه فعل «تسرب» يحيل إلى سلوك المستعمر المراوغ والمضلل الذي قام من خلاله باستغلال «وداعة» الضحية ليتسرب إلى حياتها، ليكون بذلك المستعمر عمليًا صنو الشيطان الذي أسقط بمكره البشرية من الفردوس السماوي إلى الأرض المدنسة.

---

(22) سميح القاسم، **القصائد**، مج 1 (كفر قرع: دار الهدى، 1991)، ص 25.

(23) للمزيد انظر: خضر، «صور المكان»، ص 43-50.

تربك الزوبعة القاسم كما يربك السقوط من الفردوس آدم وحواء؛ فتحْت وطأة «الزوبعة»، يعاني النظام الاجتماعي صدمة عميقة، ويتحول المجتمع من «بناء المواقف» إلى حالة زئبقية سائبة بلا هيكل وبناء، وفي هذه اللحظة الصادمة لا يجد الفلسطيني الكلمات المناسبة لتوصيف حالة الخراب[24]:

ويلاه إن قدرتي تخونني وفكرتي تضيع
وينتهي هنا .. أمر ما سمعت من شعار
قصيدة صاحبها مات ولم تتم...
لكنني أسمع في قرارة الحروف بقية النغم
اسمع يا أحبتي بقية النغم

يظهر أرخيتيب البدء من جديد بشكل مكثف في شعر الفلسطينيين في الداخل بعد النكبة، ويشكل عمليًا مجاز الجذر أحد أهم تجلياته، حيث تكمن أهميته في ما يحمله من معان تحيل إلى القدرة على الاستمرار والتجدد رغم العواصف والكوارث، ويظهر أيضًا عبر استخدام مجاز العنقاء التي تخرج من بين الرماد في كتابات محمود درويش وتشير إلى القدرة على الانبعاث رغم الدمار، هكذا يكتب درويش في قصيدته «ولادة» [25]:

إن قصفت عاصفة
في تشرين..
ثالثهم،
فجذور التين،
راسخة في الصخر.. وفي الطين
تعطيك غصونًا أخرى..
وغصون!

تتعدى أهمية استخدام أرخيتيب الجذور في الشعر الإحالة إلى التجدد والتشعب وفتح الأفق عمليًا للبدء من جديد بعد النكبة، وتتعلق أيضًا بالعلاقة التي يحيل إليها بين المستعمِر والمستعمَر وبين عنصر المكان الذي تشكل الأرض الملموسة محوره وعنصر الزمان الذي يشكل التاريخ محوره. فقد شكلت الأرض عمليًا لب الصراع مع الحركة الصهيونية، وتعدت محورية الأرض في سياق الكولونيالية الصهيونية أهميتها بوصفها مكونًا ملموسًا وماديًا تحتاج إليه الصهيونية من أجل إقامة دولة لليهود، إلى التنظير لأهميتها في إعادة إنتاج اليهودي الجديد، الذي لا يتشكل على صورته المرادة إلا من خلال ممارسة عمل فلاحي جسدي ينقض صورة اليهودي «الرخو» في أوروبا الذي لم يعمل فيها. وفي هذا السياق، زخر الأدب الصهيوني بكتابات تتغنى بالأرض وبالحنين إليها باعتبارها الوطن المفقود، وتثمن العودة إليها بعد طول انتظار في المنفى. من الناحية العملية، وكما أشار كثير من

(24) المرجع نفسه، ص 26.

(25) محمود درويش، **الديوان**، 4 (عكا، فلسطين: مؤسسة الأسوار، 1988)، ص 97.

الباحثين، كان هذا يعني تحويل زمن التوراة الأسطوري والديني إلى زمن سياسي حقيقي قابل للتطبيق والممارسة وليس فكرة سماوية، بما يعنيه هذا من تحويل للأسطورة إلى برنامج سياسي وما يعنيه هذا، كما كتب سلفيو جيجك، من الخروج من الزمن الرمزي بمفهومه اللكانياني إلى الزمن الأول البدئي الحسي الذي يترافق الدخول إليه بإعادة بعث مكبوتات النفس وظلالها التي جرى قمعها وتشذيبها. إن الترجمة السياسية لتحويل أساطير التوراة إلى برنامج عمل هو محو «الحاضر» واستحضار التاريخ المتخيل بوصفه مستقبل آلامه الوحيد، فيما تعني الترجمة الثقافية إنتاج المثقف الصهيوني للقيم التي تثمن العودة إلى الأرض وتتغنى بخلاصها وبجمالها ورائحتها وباليهودي العائد إليها بعد دهور من الانتظار في المنافي.

لم تكن الرواية الصهيونية التي تتشابك فيها «العودة والجذور والأرض والمنافي والحنين» غريبة عن الفلسطيني الذي تعمّد بالنكبة وشب في ظل الحكم العسكري وسياسات القمع والمحاصرة، وتعلم في مدارس إسرائيلية تضع منهاجها وزارة التعليم الإسرائيلي، وكان بالتالي يعرف عن قرب شعر أحاد هعام وشلونسكي وغيرهما، ويعي تمامًا أن إنكار وجود الفلسطيني ـ ليس ككائن حي بل ككائن سياسي - هو لب الخطاب الصهيوني. في هذا السياق، كان خطاب الفلسطيني بمثابة رد على ادعاءات المستعمِر وتبريراته، وجزء من مواجهة الخطر الوجودي الذي يتعرض له في ظل استمرار التهديد بمصادرة ما تبقى له من أرض وهوية. وبما أن الحرب تدور رحاها حول العلاقة مع المكان ـ الأرض وتاريخ هذه العلاقة وحول حق الوجود، جاء رد الفلسطيني مطعَّمًا بمفردات تشدد على العلاقة المتداخلة منذ الأزل بين الفلسطيني والأرض التي يقف عليها، كما في قصيدة درويش «بطاقة هوية»[26]:

جذوري..
قبل ميلاد الزمان رست
وقبل تفتُّح الحقب
وقبل السرو والزيتون
قبل ترعرع العشب

في استحضار الجذر وتحويله عمليًا إلى حضور فوق تاريخي ـ قبل ميلاد الزمان رست وقبل تفتح الحقب ـ يعيد درويش إعادة صوغ العلاقة بين الزمن - التاريخ ـ والفلسطيني، ويحول هذه العلاقة إلى فوق زمنية ليرد بذلك على خطاب المستعمِر ـ الذي عمل على تحويل الزمن السماوي إلى زمن أرضي ـ وعلى ادعائه أنه «عائد من المنفى إلى وطنه» الذي يقول إنه عاش فيه وفق أسطورته قبل ألفي عام، ويبني شرعية مشروعه الاستعماري بناء عليه. ويسخر درويش بردّه من ادعاء المستعمِر ويتحداه، وهو يفعل ذلك من خلال لغة المكان ـ الأرض، حيث تصور العلاقة الحميمة والمباشرة مع الأرض التي لا تتوسطها أساطير العودة من المنافي ولا تشكل أداة لإعادة بناء جسد اليهودي الجديد كما نظر إليها المستعمر، بل علاقة عضوية متشابكة بحياة الفلسطيني اليومية. ويمضي درويش[27]:

(26) المرجع نفسه، ص 74ـ75.

(27) المرجع نفسه.

أبي من أسرة المحراث
لا من سادة نجب
وجدي كان فلاحًا
بلا حسب ولا نسب..
يعلمني شموخ الشمس قبل قراءة الكتب
وبيتي، كوخُ ناطورٍ
من الأعواد والقصب..
فهل ترضيك منزلتي؟
أنا اسم بلا لقب!

بين الجذر والأرض علاقة مباشرة تحيل إلى العلاقة الحميمة بين الوطن والساكن الأصلاني في مقابل العلاقة المصطنعة للغريب. وعندما يعمل المستعمر على إحداث القطيعة بين الاثنين، يكون الجذر حصن المقاومة ومعقلها لأنه بحكم طبيعته قادر على التشبث والضرب عميقًا في الأرض، كما كتب الشاعر الشيوعي توفيق زياد في قصيدته «هنا باقون»[28]: «يا جذرنا الحي تشبث/ واضربي في القاع يا أصول».

على محور الزمن يتربع الجذر بلا خوف، واثقًا من ديمومته المستمدة من قدرته على التجدد المستمر، يواجه الحالة العابرة والموقتة للعاصفة التي تدمر وتخرب لكنها تنتهي إلى زوال. وحتى لو عاودت الظهور، فإن ظهورها متقطع واعتباطي»[29]، يكتب توفيق زياد:

وطني مهما نسوا
مر عليه
ألف فاتح
ثم ذابوا.. مثلما الثلج يذوب

الصدمة بين الخاتمة والبدء من جديد

بالعودة إلى دلالات الخاتمة والبدء في بناء النكبة ككارثة طبيعية، ودلالات ترميزها كالسقوط من الفردوس إلى الأرض، يمكن القول إن ختم مرحلة السذاجة بعد النكبة لا يتم إلا عبر المرور بفترة انتقالية، يسميها فيكتور ترنر العتبة أو مرحلة «البين بين»، وهي في سياق النكبة تحيل إلى الصدمة من هول الكارثة والمتموضعة زمكانيًا [زمانيًا/مكانيًا] بين مرحلة الخرائب والمرحلة التي تعلو فيها بقية النغم وتتجدد الجذور.

تكمن أهمية هذه المرحلة الانتقالية في كونها لحظة الاصطدام بين الواقع والمتوقع ولحظة الاصطدام بين حسابات الفلسطيني والواقع الموضوعي الذي غاب عن حساباته. وهي بذلك

(28) توفيق زياد، **ديوان توفيق زياد، الأعمال الشعرية الكاملة** (بيروت: دار العودة، 2000).

(29) المرجع نفسه.

أيضًا تتشكل في سردية النكبة الشعرية بوصفها لحظة تكشف الحقيقة وتبدد الوهم الذي سيشكل انكشافه لبنة في إنتاج الفلسطيني المقاوم والثائر لاحقًا ومرحلة حاسمة كي يتمكن بعدها من البدء من جديد.

يكتب عارف العارف في مقدمة كتابه الموسوعي **النكبة الفلسطينية والوطن المفقود** بعضًا مما يمكن أن يضيء أسباب الصدمة: «وقد يذكر التاريخ غدًا أن حفنة ما كان يؤبه لها من شذاذ الآفاق تغلبت على أربعين مليونًا من العرب»[30] . يتناغم هذا الاقتباس من العارف مع ما كان كثيرون من الفلسطينيين يعتقدون به قبل كارثة 1948، وهو أنهم يستطيعون إلحاق الهزيمة بعدوهم، أولًا بسبب تفوقهم العددي في مقابل «شذاذ الآفاق»، ناهيك عن الدعم الذي توقعوه من الجيوش العربية، وثانيًا، وربما الأهم من ذلك كله، بسبب إيمانهم بأن الحق والعدل لا بد أن ينتصرا في نهاية المطاف. نجد انعكاس لهذا الاعتقاد في رواية إسحاق موسى الحسيني **مذكرات دجاجة**[31] التي كتبها سنة 1943. تقدم الرواية فكرة العدالة كما يراها الفلسطينيون بشكل مجازي، من خلال قصة دجاجة ضربتها المفاجأة عندما اكتشفت أن غرباء تسللوا إلى خمّها وألقوا بها خارجه. لكن الدجاجة لم تستسلم، وبدأت نضالها السلمي الذي تحققت العدالة في نهايته. غير أن المنطق الذي يقف وراء هذا الإيمان الفلسطيني بالنصر انهار في سنة 1948، فكان أن تحول الشعر إلى أداة لإعادة عقلنة وتفسير الكارثة التي ستكون بمثابة لقاء صادم بين البراءة والعدوان. يكتب سالم جبران في قصيدته «ليل النكبة»[32]:

كان ليل النكبة الأسود لا إشعاع فيه.. غير إشعاع القنابل
وهي تنصب على رأس قرى ليست تقاتل
«ولماذا» يا بلادي قالت الأعين في رعب
ولم تفهم تفاصيل القضية
من خلال الألم المشبوب قالت
ثم ألقينا البنانير على الأرض الشقية
ورجعني للبيوت

تكشف المفاجأة وعدم القدرة على المقاومة من جهة، ووضع العيون المرعوبة أمام القنابل من جهة أخرى عمق الصدمة، لكنها تكشف أيضًا التمثيلات الأساسية التي تم من خلالها عمل الفلسطينيين على عقلنتها، حيث يصور الفلسطيني بوصفه ضحية طفولية بريئة إلى حد بعيد بلا حول. والأهم هو أن هذه السذاجة الطفولية لا يمكن، بحكم تعريفها، إلا أن تكون كلية وشاملة، تمامًا كسذاجة الطفل التي تنتهي عندما يبدأ نضج الأخير بعد اكتشاف الواقع وتعقيداته. من هنا، لا يبدأ الفلسطيني في مرحلة النضج

(30) العارف، ص 3.

(31) إسحق موسى الحسيني، **مذكرات دجاجة**، إقرأ؛ (القاهرة: مطبعة المعارف، 1943)، ص 8.

(32) وردت في: عبد الرحمن رباح الكيالي، **الشعر الفلسطيني في نكبة فلسطين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975)، ص 372.

إلا من خلال اكتشاف وهم معتقداته السابقة، من قبيل الإيمان بأن الجيوش العربية ستهزم المستعمِر، وبأن الإخوة سينصرونه، وهو ما يفسر تقديم الفلسطينيين أيضًا بوصفهم «ضحايا مخذولين» لزعماء الدول العربية و«جيش الإنقاذ» الذي فر من ساحة المعركة بشكل مخجل. هكذا كتب الشاعر سميح القاسم في قصيدة «يا ويلي» [33]:

«يا ويلي»
عسكر «الإنقاذ» خرفان تولي للشمال
عسكر «الإنقاذ» يلقون البنادق في الخنادق
وعلى الوحل يزتون النياشين وشارات القتال
عسكر «الإنقاذ» يا عار الرجال!

في هذا السياق يمكن التلخيص بأن النكبة لم تكن فقط هزيمة مُرّة، بل الأهم من ذلك أنها كانت لحظة الخروج من البراءة والطفولة الساذجة التي سبقتها والدخول بمرحلة النضج القاسية التي لا تتم إلا عبر معاناة اكتشاف الحقيقة وزوال الوهم لا عن الجيوش العربية التي تظهر مثل «قطيع خراف» فحسب، بل أيضًا عن مجمل البناء الثقافي، بما فيه المعتقدات الدينية ـ الثقافية التي يعاد تمثيلها خرافات تغص بالمفارقات، كما سيجري التوضيح لاحقًا.

النكبة: لحظة تكشف الحقيقة

في سنة 1954، كتب راشد حسين قصيدته «الخيمة الصفراء» التي وصف فيها الحياة البائسة التي يعيشها اللاجئون الفلسطينيون في المخيمات. يعلن حسين في قصيدته بنغمة درامية ويائسة «موت الله»، فيكتب في قصيدته[34]:

وتمددت أُمي كعاصفة ممزقة الحشايا
لتلم أشلاء الأمومة في الأزقة والزوايا
فرأيتُ أن الله زال ومات في قلب البرايا
أكفانه حلل الدماءِ وقبره جُثث الضحايا

تظهر الحقيقة للفلسطيني إذًا في زمن الكارثة، ويتبدد وهم أن هناك من يناصره أو يقف إلى جانبه؛ فحتى القدرة الكلية التي يمثّلها الخالق تتكشف عن خيبة كاملة؛ فالله «عاجز» في مواجهة الدمار والضرر اللذين لحقا بالفلسطينيين عندما كانوا في حاجة إليه، وهو ما يترتب عنه فقد شرعيته بعد أن أصبح بلا نفع، وكأنه مجرد إنسان مماثل للفلسطيني الذي لا يجد الحماية في الحرب. وفي قصيدته «الله لاجئ»[35] يكتب راشد حسين أن الله نفسه أصبح لاجئًا:

(33) القاسم، ص 25.

(34) راشد حسين، **الأعمال الشعرية** (الطيبة: مركز إحياء التراث العربي، 1990)، ص 173.

(35) المرجع نفسه، ص 389.

الـلـه أصبـح لاجئًـا يـا سيـدي صادر إذن حتى بساط المسجد
وبِـعِ الـكنيسة فهي من أملاكهِ وبِعِ المؤذن في المزادِ الأَسودِ
واطـفـي ذُبـالات الـنجوم فإنها ستضيءُ درب التائه المتشرِّدِ

هكذا يصبح الله الكلي القدرة مجردًا من غموضه وهالته، ومجرد لاجئ آخر يمكن أن تصادَر أملاكه هو أيضًا. يجدر أن نتذكر هنا أن الدين الشعبي كان يهيمن على الثقافة الفلسطينية السائدة. وفي هذا السياق، لم يكن التشكيك في قدرة الله «هرطقة» فحسب، وإنما كان أيضًا تصريحًا مناقضًا للنظام الاجتماعي القائم. إن النظام الذي نجم في أعقاب النكبة لم ينطو بالنسبة إلى الشاعر على ضرر لحق بالوضع الوطني الجمعي فقط، وإنما شكل كذلك انهيارًا لتلك القوة الفائقة التي لم تعد قادرة بدورها على النجاة من الفوضى القائمة. وبقوله «بع الكنيسة»، وهي التي ترمز إلى الله في الأرض، يثير حسين الشكوك في قدرة القيمة المطلقة التي تتركز حولها الثقافة العربية الإسلامية. لقد فقدت تلك القوة الفائقة التي كانت مركز التراث شرعيتها فعليًا. وعندما يقف الله هناك مراقبًا بلا حول، فإنه لا يصبح بلا نفع فحسب، وإنما غير مرغوب فيه أيضًا. يقول حسين في قصيدته «إعلانات لسكان السماء»(36):

قل للسماء ولا تماطل، قل لها، قل للسماء:
قد ملَّتِ الأعشابُ شربَ دم الصغار الأبرياءِ؟
فإلى متى تتفرجين بغيرِ أجر أو كراء؟
هيا ادفعي حقي وإلا غادري جوَّ الفناءِ
وخذي النجوم إلى فضاءٍ آخر، هذا فضائي!

لم تكن السماء وما تمثله فقط هما ما طالب الشعراء بنبذهما، وإنما طالبوا أيضًا بنبذ تلك المعتقدات الزائفة والقيم غير العادلة التي كانت تشكل أساس مجتمعهم وثقافتهم. في قصيدة «التعاويذ المضادة للطائرات»(37) يكتب سميح القاسم:

كنت طفلًا آنذاك
علموني أن مجرى الأرض، في كف السماء
علموني أنه، سبحانه يحيي ويفني ما يشاء
علموني أن أطيع الأولياء
دون أن أسأل من كانوا ؟
وماذا صنعوا للتعساء؟
علَّموني الدَّجلَ والرقص على الحبل،
وإذلال النساء

(36) المرجع نفسه، ص 43.
(37) القاسم، ص 312ـ313.

إن «التعاويذ» بوصفها كناية عن «اللاعقلانية والوعي الزائف» لا تستطيع أن تهزم «الطائرات» التي تمثل تقنية الآخر وحداثته. ويكرر القاسم في قصيدته «أطفال سنة 1948» المنشورة في أغاني الدروب ذات الفكرة التي تحمّل الآباء مسؤولية ما آل اليه الوطن بقوله:

يا إخوتي/ آباؤنا لم يغرسوا غير الأساطير السقيمة/ واليتم.... والرؤيا العقيمة/ فلنجن من غرس الجهالة والخيانة والجريمة/ فلنجن من خبز التمزق...نكبة الجوع العضال.

وكي يتم عمليًا إحداث قطيعة مع ما تسبب من نكبة وفقدان، لا يبقى أمام القاسم إلا أن يطرح عنه القيم «المتخلفة» التي يحملها والده المهزوم وأمه الذليلة[38]:

يا أبي المهزوم، يا أمي الذليلة،
إنني أقذف للشيطان ما أورثتماني من تعاليم القبيلة

لا بد من التنويه هنا أن هؤلاء الشعراء متأثرون كثيرًا بالأفكار الشيوعية عن ثنائية التقدم/التخلف، كما باعتقاد ماركس القائل بأن «الدين أفيون الشعوب»؛ فقد انتقد الشعراء الفلسطينيون القيم الثقافية والدينية التي اعتقدوا أنها أخضعت مجتمعهم لظروف الرجعية وجلبت عليهم الهزيمة.

النكبة والقومية والجنوسة

يخصص هذا الجزء من البحث لسبر العلاقة بين خطاب المثقف والتغيير؛ اذ رغم تعبير خطاب الشعراء عن رغبتهم في البدء من جديد، ورفضهم ما اعتبروه قيمًا رجعية وغيبية، وندائهم لتحرير المجتمع من «تعاليم القبيلة»، ظل الشعراء رهائن لغة أبوية وذكورية تستمد مفرداتها من القيم الثقافية والبنى الاجتماعية ذاتها التي نادوا بتغييرها.

لا يختلف الشعراء الفلسطينيون في هذا الإطار عن غيرهم من الشعراء القوميين في العالم عامة، وفي المجتمعات التي ناضلت للتحرر من المستعمر خاصة؛ إذ عادة ما تحضر المرأة والوطن/ الأرض في الأدب القومي بوصفهما صنوين، فيما يحضر الرجل بوصفه صنو الدولة، ناهيك عن أن أرختيب الأرض، بحسب علم النفس اليونغياني، تشكل كأرختيب أنثوي يحيل إلى «المادي والجسدي والحسي والملموس»[39]. وتظهر المرأة في السرديات القومية بدور «المؤشر والمرمز» للوطن وحدود الجماعة، وتؤدي صور «المرأة» المتخيلة دورًا مهمًّا في تكوين صورة الأمة لذاتها. وقد شكلّت الرابطة الرمزية القائمة بين فكرة المرأة وفكرة الأمة واستخدام الحركات التحررية المرأة رمزًا للأمة[40] أمرًا بالغ الأهمية في جنسنة الانتماء إلى الجماعات القومية، واقترن استخدام «المرأة» هذا بفرض أشكال من المراقبة السلوكية على المرأة باسم الأمة وباسم التقدم. ويبدو هذا جليًا في فرض أسلوب لباس

(38) سميح القاسم، في: الكيالي، ص 441.

(39) Erich Neumann, *Mystical Man* (Tel Aviv: Resling, 2007). [Hebrew], p. 20.

(40) Julie M. Peteet, *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement* (New York: Columbia University Press, 1991).

معيّن على النساء في فترة الانتفاضة الأولى، أو في تحوّل لباس الحجاب إلى شكل نضالي في إيران والجزائر، فيما استخدم الوطنيون والإصلاحيون والقادة، من أمثال قاسم أمين، المرأة لبناء صورة متخيلة لمجتمعاتهم. وقد ذهب أمين إلى أن من مصلحة «الأمة» تعليم المرأة وتوظيفها في سوق العمل، وتغيير هندامها، وإشراكها رمزيًا في العملية السياسية كشعار للحداثة[41].

وفيما أن جنسنة الوطن لا تُعتبر ميزة خاصة بالأدب الفلسطيني، خاصة - إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الأدب العبري يزخر بهذه الجنسنة - يبقى من المهم الوقوف على أهم تجلياتها، وعلى العلاقة بين التجنيس ودور الشاعر كوكيل اجتماعي لتغيير أو لتكريس القيم المهيمنة، ولا سيما في ظل محورية القيم المتعلقة بالسلوك الجنسي للمرأة في النظام الأبوي التقليدي، مثل قيم العرض والشرف والعيب والعار.

في هذا السياق، يشير بيتر دود[42] إلى أن من الممكن فهم غالبية التشكلات التنظيمية للعائلة العربية عبر فهم مفهوم «العِرض» كقيمة للمراقبة الاجتماعية وشرعنة بنية العائلة العربية الأبوية. ويشير أيضًا إلى أن العِرض قيمة اجتماعية سابقة على الإسلام وليس نتاجًا له، وما زالت كذلك حتى يومنا هذا. وتُترجَم كلمة «العِرض» إلى الإنكليزية بـ Honor، غير أن هذه الترجمة تثير حفيظة بعض الدارسين؛ فقد اعتبر أحمد أبو زيد [43] أن هذه الترجمة مشكلة، لأن Honor أقرب إلى الشرف منه إلى العِرض؛ فـ«العِرض» شكل معيّن من أشكال الشرف، ويتأثر فقط بسلوك المرأة الجنسي، وهو بالتالي قيمة يمكن خسارتها فقط ولا يمكن اكتسابها أو استردادها. في المقابل، يرتبط الشرف بسلوكات الرجل والمرأة، ولا يقتصر على أيٍّ منهما، وهو عادةً قيمة قابلة للاكتساب. إن سلوكات معينة أو نجاحات مهمة تجلب لصاحبها الشرف أو تشرفه، في حين أن العِرض من الممكن خسارته فقط عن طريق قيام المرأة بسلوك «غير متزن»، وما إن يُفقَد العِرض حتى يتعذر استرداده.

تعتبر ليلى أبو لُغد أن الشرف[44] شيفرة تحليلية وسلوكية معًا، أي إنه ذو مركّبات عقلية وعملية. إنه في حالته الأولى منظومة قيم وتعريفات ورموز ومفاهيم تحدد الظاهرة وتفسرها. أما في حالته الثانية، فهو يوجه الفعل الاجتماعي ويحركه، وينتظم عبر مفاهيم وصيرورات وآليات مراقبة ومعاقبة. إن من أكثر الآليات أهمية في فرض النظام الاجتماعي المنظم حول العرض والشرف هي المراقبة العامة ووضع المرأة عادةً تحت منظار المجتمع. ومما لا شك فيه أن ما يسمى «حكي الناس»

(41) Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992), p. 142.

(42) Peter C. Dodd, «Family Honor and the Forces of Change in Arab Society,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 4, no. 1 (January 1973), pp. 40-54.

(43) Ahmed Abu-Zeid, «Honour and Shame among Bedouins of Egypt,» in: J.G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Nature of Human Society Series (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966), p. 256.

(44) Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley, CA: University of California Press, 1986).

و«السمعة» هما من أدوات المراقبة العامة والمستخدمة من أجل معاقبة المرأة في حالة خروجها عن السلوكات المفروضة.

تشير يفانا حداد[45] إلى أن عِرض الرجل لا يتعلق بأعمال الرجل الذاتية بل بقدرته على السيطرة على النساء ومراقبة سلوكهن. والعرض قيمة خارجية للرجل لأنه منوط بسلوك النساء في عائلته ـ المحافظة على العذرية والحشمة. إن المساهمة الكبرى للمرأة في الحفاظ على «الشرف» هي عدم فعل أي شيء باستثناء الحفاظ على عذريتها. ولكن بحسب كيتي فرنوك[46]، لا يعطي الرجال المرأة حتى الحق في الحصول على تقدير نجاحهن في الحفاظ على العرض لأنه مفهوم ضمنًا. يميز أبو زيد[47] بين العار والعيب بالقول إن «العار» هو الدرجة الأعلى من الخزي، في حين أن «العيب» هو الدرجة الأدنى؛ العار مفهوم عربي كلاسيكي يتعلق بخرق المرأة حصرًا سلوكات مرتبطة بالفعل الجنسي، تتبعه إسقاطات على الفرد والجماعة. وفي المقابل، يقابَل العيب برد فعل مباشر اتجاه الفرد الذي قام به، من دون أن يكون لذلك تأثير في التأنيب والتوبيخ، ويهدف إلى رد الفاعل عن فعله. أما الخروج الصريح عن السلوكات الاجتماعية المقررة للمرأة في كل ما يتعلق بفعلها الجنسي، فهو «عار» عقابه حاد وعنيف، ويصل أحيانًا إلى درجة القتل الفعلي أو الرمزي (مثل حبس المرأة أو منعها من الخروج أو تعنيفها جسديًا).

تكفي نظرة سريعة إلى الشعر الفلسطيني كي نلحظ حضور الوطن بوصفه امرأة تقدم بشكل متبدل كمحبوبة أو أمٍّ أو خطيبة حينًا، أو كخائنة وبغي وفاسقة وغير مخلصة في أحيان أخرى. ويقدم حسين في قصيدته «هي الأرض» [48] حوارًا متخيلًا بين رجل باع أرضه من الصهونيين من أجل دفع مهر خطيبته. وفي صور مليئة بالتشابك بين الأرض والأنثى، يقدم حسين شرف الأرض وكأنه شرف امرأة أهينت على المستوى الجنسي عندما بيعت من الصهيونيين:

سحبتَ الحواكير من شعرها
وبعت جدائل زيتونها
وأرخصت في السوق عرض السهول
وخنت وفاء بساتينها
ومزقت حلمات ليمونها
وبعت جدائل زيتونها
أتفضح والدة أرضعتك لتستر عرضي؟
وتترك هذي البيادر جوعى

(45) Yvonne Yazbeck Haddad, «Palestinian Women: Patterns of Legitimation and Domination,» in: Khalil Nakhleh and Elia Zureik (eds.), *The Sociology of the Palestinians* (London: Croom Helm, 1980), p. 51.

(46) Kitty Warnock, *Land before Honour: Palestinian Women in the Occupied Territories* (New York: Monthly Review Press, 1990), pp. 23-24.

(47) Abu-Zeid, p. 246.

(48) حسين، ص 475.

ليشبع روضي؟
أمن وجع الأرض.. تصنع أفراح
قلبي الحزين؟
أعري البيادر يا نذل
يلبسني ياسمين؟

وفيما قدم شعراء يهود حرب 1948 بأنها فعل تحرير للحبيبة، قدم العرب سقوط فلسطين على أنه فعل «اغتصاب» أو فعل «خيانة» و«فسق» قامت به الأرض «المومس» وجلب العار الجماعي على الأمة كلها. ويعبّر طه محمد علي عن صور الوطن المصطبغة بالجنس والمرأة غير المخلصة، فيكتب في قصيدته عنبر[49]:

الأرض خائنة/ الأرض لا تحفظ الود/ والأرض لا تؤمن/ الأرض مومس/ أخذت بيدها السنين/ تدير مرقصا/ على رصيف ميناء/ تضحك بكل اللغات/ وتلقم خصرها لكل وافد. /الأرض تتنكر لنا/ وتخدعنا/ والثرى يضيق بنا/ يتذمر منا ويكرهنا

ويستمر طه في القصيدة نفسها:

أرضنا تغازل البحارة/ وتتجرد أمام الوافدين/ أرضنا تتوسد فخذ المغتصب/ وتتهتك بشتى اللهجات/ ولا يبدو عليها ما يربطنا بها.

وقد وصف محمود درويش خيانة الأرض وتحولها إلى «لعوب» في قصيده «الحزن والغضب»[50] التي يتوجه من خلالها إلى «عاشق» الأرض الجديد، متسائلًا ومستنكرًا:

«أتحبها؟
أحببت قبلك،
وارتجفتُ على جدائلها الظليلة
كانت جميلة
لكنها رقصت على قبري، وأيامي القليلة
وتخاصرت والآخرين.. بحبلة الرقص الطويلة
وأنا وأنت، نعاتبُ التاريخَ
والعَلَم الذي فقد الرجولة
من نحن؟

في عملية الرقص على قبر الحبيب، والتخاصر الفاضح مع الآخرين، تتحول الإهانة المرافقة لعملية الخيانة إلى مأساة مضاعفة: لأن الفلسطيني لا يفقد شرفه الشخصي فحسب عندما تصبح محبوبته عشيقة عدوه، بل يفقد رجولته أيضًا لأنها تفعل ذلك بنوع من الاحتفالية المطردة،

(49) طه محمد علي، **القصيدة الرابعة وعشر قصائد أخرى** (الناصرة، فلسطين: مطابع الحكيم، 1983).
(50) درويش، ص 59.

والتهتك الفاضح! بهذا المعنى لا تكون مشاريع تحرير الوطن مشاريع من أجل طرد العدو فقط، بل تكون أيضًا جزءًا من مشاريع إعادة ترميم الرجولة التي هُتكت بعد فقدان الجماعة شرفها الجمعي في النكبة.

خلاصة

تأثر تشكُّل الخطاب الثقافي الفلسطيني بعد النكبة بالإطار الزمكاني [الزماني/المكاني] الذي صيغ فيه، ومن خصوصية موقع الفلسطينيين الجيوسياسي في الداخل، حيث تحولوا إلى «مواطنين» في الدولة التي أقيمت على أنقاض شعبهم وعلى خرائب حلمهم القومي. في سياق تجربتهم هذه، عاش الفلسطينيون المعنى المباشر للنكبة، وخبروا عن قرب إزاحة المشهد الفلسطيني، واحتكوا مباشرة بالمستعمر بتمثيلاته المختلفة البيروقراطية والرمزية والتجارية... إلخ، كما واجهوا سياساته المستمرة التي تستهدف إحكام السيطرة عليهم وتفريغ هويتهم القومية، والأهم هو الاستمرار في استلاب ما بقي لديهم من أرض من خلال إجراءات المصادرة.

في هذا السياق، كانت كتابة الفلسطيني ابنة هذا المناخ، فشكلت في جزء منها ردًا على سياسات المستعمر وادعاءاته، وفي جزء آخر رافعة رمزية للمقاومة والتحشيد لرفض سياسات المستعمر، وتحولت بالتدريج إلى أحد أهم روافد الهوية القومية الفلسطينية وثقافة المقاومة الجمعية.

ورغم تصوير النكبة بأنها شكل من أشكال الكوارث الطبيعية واعتبارها بمنزلة خروج من الفردوس وما يعنيه ذلك من خسارة البراءة، فإن الشعراء سعوا أيضًا لتمثيلها بوصفها لحظة تكشف الحقيقة، وباعتبارها خاتمة عهد السذاجة وبداية عهد نضج جديد مفتوح على الأمل بالتحرر وعلى مشاريع المقاومة. لكن المشكلة كانت في أن صوغ «النكبة» كان يجري أيضًا من خلال الركون إلى توصيفات أبوية كلاسيكية وذكورية تقليدية، يكون معها مشروع البدء من جديد بحد ذاته إعادة إنتاج للفكر ذاته الذي سبق أن رفضوه أصلًا.

المصادر والمراجع References

العربية

كتب

إدريس، سماح. **المثقف العربي والسلطة: بحث في رواية التجربة الناصرية**. بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 1992.

أومليل، علي. **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

الجابري، محمد عابد. **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة، 2000.

حسين، راشد. **الأعمال الشعرية**. الطيبة: مركز إحياء التراث العربي، 1990.

الحسيني، إسحق موسى. **مذكرات دجاجة**. إقرأ؛ 8. القاهرة: مطبعة المعارف، 1943.

الخليلي، علي. **الورثة الرواة، من النكبة إلى الدولة**. عكا، فلسطين: مؤسسة الأسوار، 2001.

درويش، محمود. **الديوان**. عكا، فلسطين: مؤسسة الأسوار، 1988.

زريق، قسطنطين. **معنى النكبة**. بيروت: دار العلم للملايين، 1948؛ 1994.

زياد، توفيق. **أشد على أيديكم**، عكا: مطبعة أبورحمون، 1994.

سعيد، ادوارد. **صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993**. نقله إلى العربية غسان غصن؛ راجعه منى أنيس. بيروت: دار النهار للنشر، 1996.

شرابي، هشام. **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، 1875 ـ 1914م**. بيروت: دار النهار للنشر، 1971.

العارف، عارف. **نكبة فلسطين والفردوس المفقود: 1947 - 1955**. بيروت: دار الهدى، 1980. 6 ج.

غانم، هنيدة. **المثقفون الفلسطينيون وإعادة بناء الأمة**. القدس: اصدار ماغنس، 2009.

القاسم، سميح. **القصائد**. مج 1. كفر قرع: دار الهدى، 1991.

كنفاني، غسان. **الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال، 1948ـ1968**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1968.

الكيالي، عبد الرحمن رباح. **الشعر الفلسطيني في نكبة فلسطين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975.

محمد علي، طه. **القصيدة الرابعة وعشر قصائد أخرى**. الناصرة، فلسطين: مطابع الحكيم، 1983.

دراج، فيصل. **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية**. بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 1996.

مؤسسة توفيق زياد للثقافة الوطنية والإبداع، **عبد الرحيم محمود شاعرًا ومقاتلًا**، الناصرة: الحكيم للطباعة والنشر، 1991.

دورية

خضر، حسن. «صور المكان». **الكرمل**. العدد 60 (1998).

مراجع على الانترنت

حديدي، صبحي. «المثقف السوري والانتفاضة: خمسة أنماط من خيانة الرسالة». صفحة سوريا حرة الإلكترونية، 2 كانون الأول/ ديسمبر 2011، في: http://souriahouria.com/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AB%D9%82%D9%81_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A_%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%A

A%D9%81%D8%A7%D8%B6%D8%A9_%D8%AE%D9%85%D8%B3%D8%A9_%D8%A3%D9%86%D9%85%D8%A7%D8%B7_%D9%85/

قرم، جورج. «المثقف والسلطة: بين المعانقة والمفارقة». محاضرة القيت في قاعة المحاضرات في مجمع أبو ظبي الثقافي، أبو ظبي، تاريخ 2009/9/25، شوهد في 2016/4/12، في: http://www.georgescorm.com/personal/download.php?file=5377588.pdf،

الأجنبية

Books

Abu-Lughod, Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, CA: University of California Press, 1986.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.

Benjamin, Walter. *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writing*. Translated by Edmund Jephcott; Edited and with an Introduction by Peter Demetz. New York: Schocken Books, 1986.

Benvenisti, Meron. *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land since 1948*. Translated by Maxine Kaufman-Lacusta. Berkeley: University of California Press, 2000.

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Preface by Jean-Paul Sartre; Translated from the French by Constance Farrington. Penguin Twentieth-Century Classics. New York: Grove Press, 1968.

Khalidi, Walid (ed.): *All that Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*. Research and Text Sharif S. Elmusa and Muhammad Ali Khalidi. Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1992.

Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia; an Introduction to the Sociology of Knowledge*. With a Preface by Louis Wirth. International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method. London: K. Paul, Trench, Trubner and co., ltd.; New York: Harcourt, Brace and Company, 1936; 1968.

Nakhleh, Khalil and Elia Zureik (eds.). *The Sociology of the Palestinians*. London: Croom Helm, 1980.

Neil J. Smelser and Paul B. Baltes (eds.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam; New York: Elsevier, 2001. 26 vols.

Neumann, Erich. *Mystical Man*. Tel Aviv: Resling, 2007. [Hebrew]

Pappe, Ilan. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oxford: Oneworld, 2006.

Peristiany, J. G. (ed.). *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Nature of Human Society Series. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.

Peteet, Julie M. *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*. New York: Columbia University Press, 1991.

Shils, Edward. *The Intellectuals and the Powers, and Other Essays*. His Selected Papers; 1. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

Warnock, Kitty. *Land before Honour: Palestinian Women in the Occupied Territories*. New York: Monthly Review Press, 1990.

Periodicals

Dodd, Peter C. «Family Honor and the Forces of Change in Arab Society.» *International Journal of Middle East Studies*. vol. 4, no. 1 (January 1973), pp. 40-54.

Ghanim, Honaida. «Poetics of Disaster: Nationalism, Gender, and Social Change Among Palestinian Poets in Israel After Nakba.» *International Journal of Politics, Culture, and Society*. vol. 22, no. 1 (March 2009), pp. 23-39.

Khalidi, Walid. «Plan Dalet: The Zionist Master Plan for the Conquest of Palestine.» *Middle East Forum*. vol. 37, no. 9 (November 1961), pp. 22-28.

Khalidi, Walid. «Why Did the Palestinians Leave.» *Middle East Forum*. no. 24 (July 1959), pp. 21-24. Reprinted as: «Why Did the Palestinians Leave Revisited.» *Journal of Palestine Studies*. vol. 34, no. 2 (Winter 2005), pp. 42-54.

Documents

Abu-Sitta, Salman H. «Palestinian Refugees and the Permanent Status Negotiations.» *Policy Brief*, no. 7, Center for Policy Analysis on Palestine, Washington, DC, 1999.

Abdelkrim Anayat**

عبد الكريم عنيات*

الحكمة والمدينة: جدل الأصل والفصل

Wisdom and City: Dialectic of Genealogy

ملخص: أكد بعض الفلاسفة أن «الفلسفة والديمقراطية لا تشتركان فحسب في أصلهما، ولكن وجودهما ذاته وجود مشترك». لهذا ذاع التفسير السياسي لنشأة الفلسفة التي طالما طرحت مسألة ظهورها في إغريقيا القرن السادس، بالنظر إلى الإصلاحات السياسية التي انطلقت من تعديلات سولون وأثمرت، في فترة حكم بريكليس. ولئن قبلنا هذه الأطروحة، لأنها تحوي كثيرًا من الصدق والتاريخ، فإن مشكلات كثيرة أُخرى ستظهر بسبب القلاقل التي طفت على السطح بين الحكمة والمدينة، أو بين الفلسفة والديمقراطية. ومن أجل هذا تناولنا، بالتحليل والفحص والمقارنة والنقد والاستنتاج، عددًا كبيرًا من النصوص الفلسفية التي درست المشكلة. وهذا كلّه أُدرج تحت المشكلة التالية: كيف تمظهرت، عبر التاريخ الإغريقي بصورة خاصة، مسألة العلاقة بين الفلسفة والديمقراطية؟ وما هي امتدادات هذه العلاقة القلقة في العصور اللاحقة؟

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، الديمقراطية، المواطنة، حكم الفلاسفة (السوفوقراطية)، الدولة، السلطة، القانون

Abstract: Some philosophers have asserted, not only the corollary but also, the existential relationship between philosophy and democracy. This is why political interpretation of the genesis of philosophy is widespread, bearing in mind that its emergence had been marked in Greece in the sixth century BC, given the political reforms that started from the wise Solon's amendments, and which then stretched all over the reign of Pericles. While we may accept this thesis, for its considerable veracity and historical bearing, many other problems will appear because of the rivalries and unrest resurfacing between wisdom and the city, or between philosophy and democracy. All these themes are addressed under the fundamental question: How did the relationship between philosophy and democracy form throughout Greek history? And what was the impact, ramification and extension of such unstable relationship in subsequent eras?

Keywords: Philosophy, Democracy, Citizenship, State, Law

* أستاذ الفلسفة الأخلاقية، قسم الفلسفة، جامعة سطيف 2، الجزائر.

** Professor of Ethics, Department of Philosophy, Setif 2 University, Algeria.

مقدمة

إن المُسلّمة الفلسفية الأكثر قبولًا عند متوسط الدارسين في الفلسفة وتاريخ الفكر السياسي، هي أن المدوّنات الفلسفية التأسيسية في موضوع المواطنة وعلم الأخلاق كفرع فلسفي، ارتبطت بنصوص أفلاطون وأرسطو بالتوالي؛ نصوص اعتُبِرت تأسيسية بالنظر إلى أنها أول المدوّنات التي وصلت إلينا مكتوبة ومنتظمة في نسق فلسفي متقن ومتسلسل الغاية.

اشتغل كثير من الفلاسفة ومؤرّخي الفكر بمعضلة الأصول، ولو أنها باتت مرهقة للفكر، وهو ما دفع ببعض من هؤلاء إلى الدعوة إلى إسقاطها من اهتمامات الفلسفة ككلّ، نظرًا إلى خلوصها إلى إحالة أو استحالة. ومشكلة الأصل، في هذا السياق الذي نحن بصدد تفكيره، تصبح مزدوجة ومُركّبة لدرجة أنها تجعل العقل يدخل في دور منطقي لا مخرج منه: فهل نموّ مبدأ المواطنة ونضجه لدى الإغريق هما اللذان أوجدا الفلسفة، أم أن ذيوع التفلسف في المجتمع الأثيني هو الذي دفع بفكرة المواطنة إلى الدرجة الراقية التي بلغتها؟ ولئن كنا نطرح هذا السؤال، على منوال هيغل وجان بيار فيرنان وإدوارد تسيلر... إلخ، فمن أجل إجراء تحقيق منطقي- تاريخي بشأن حيثيات تشكّل العنصرين معًا: الفلسفة والمواطنة. وهي معضلة تقترب كثيرًا من مثيلتها المرتبطة بعلاقة المنطق (عند أرسطوطاليس) بالرياضيات (عند أوقليدس)، أي أيهما أوجد الآخر: علم المنطق أم الهندسة؟ أيهما أوجد الآخر: الفلسفة أم المواطنة؟

ليس الأمر، كما يبدو، دورًا منطقيًا يدخل ضمن المغالطات المعروفة التي تموّه البرهان وتفسد الفلسفة كحكمة وكحقيقة، بل هو أمر مرتبط بتفصيلات تطوّر المجتمع الإغريقي من النواحي الحضارية كافة، الاقتصادية منها والتجارية والحربية والدينية والأدبية والسياسية والفلسفية والأخلاقية. ونحن نعتقد أن في إمكاننا مقاربة المشكلة من خلال النصوص التأسيسية التي أشرنا إليها أعلاه، ولن نتوقّف عند ما قرره أفلاطون الذي نادى بحُكم الفلاسفة (السفوقراطية)، وأرسطو الذي وسّع الأخلاق الفردية لتتعمّم على المجتمع كي تكون السياسة أخلاقًا جماعية والأخلاق سياسة فردية، بل سنعمل على الكشف عن غير المنطوق به وغير المصرّح به علانية، من أجل محاولة تفكيك معضلة أسبقية الفلسفي على السياسي أو العكس، من خلال الاستعانة بكبرى المدوّنات الإغريقية التي لها شأن بالموضوع: المسرحيات التراجيدية (أسخيليوس، سوفوكليس، يوربيديس)؛ الأدب الملحمي الهوميري والتربوي الاجتماعي الهوزيودي؛ كبرى المدوّنات التاريخية عند كلّ من هيرودوتوس وثيوسيديديس (توقديد).

لذا، فإن مشكلة المقالة التي نحن بصدد التقديم لها تتشكّل على الصورة التالية: كيف يمكننا، من خلال النصوص الإغريقية، أن نتبين علاقة المواطنة بالفلسفة من حيث الأولوية في التأسيس ومن خلال التعالُق الموجود والممكن أن يوجد بينهما؟ ولئن كان نصّ أفلاطون الموسوم بـ «أقريطون» (Criton) يُعتبر من النصوص الأكثر أهمية في هذا الموضوع، على اعتبار أنه أسّس مبدأ المواطنة على أساس أن «الإصغاء لصوت القوانين أرقى من الاستماع إلى صوت الأصدقاء والنفس»، فإننا سنعمل على تحرير دراسة نقدية لهذه المحاورة المؤسّسة لواجب المواطن، من خلال السؤال عن مدى تاريخية الفكرة وواقعيتها بالنظر إلى طبيعة الإنسان المتجذرة فيه؛ فهل محاورة «أقريطون» تأسّست على أخلاق الطبيعة أم أخلاق المثال؟ وما هي النتائج السياسية المترتّبة عن السّير في نسق تفكير أفلاطون السقراطي؟ ثم ننتقل إلى نصّين من نصوص أرسطو هما علم الأخلاق، إلى نيقوماخوس (وحتّى الإيطيقا الأوديمية) والسياسيات (وحتّى دستور الأثينيين)، بالنظر إلى كونهما التعبير الدقيق

عن نظرية ترابط المواطنة بالأخلاق، وذلك من خلال طرح السؤال المفصلي: ما هي الموضوعات التي تجاوز فيها المعلم الأول نظرية السوفوقراطية عند أفلاطون؟ مع العلم أن أرسطو في أخلاقه النيقوماخية أعلن تفضيله الحقيقة على الأشخاص والخلّان: amicus plato, magis amica véritas. وفي هذه المقاربات النقدية لكبرى المدوّنات الفلسفية - السياسية ـ الأخلاقية عند فلاسفة أثينا الكبار، سنستعين بكثير من الدراسات النقدية المعاصرة التي استطاعت بحقّ تفكيك هذه النصوص التي اعتبرناها تأسيسية، من خلال فحص أُسسها وخلفياتها الظاهرة والباطنية، والتي ربما لا يتنبّه إليها الدارس المبتدئ لنصوص تسلّطت على العقول قرونًا، حتى كادت أن تصبح أساطير الأولين الفلسفية.

تاريخية الفلسفة والسياسة عند الإغريق: بحث في جدلية المواطنة والحكمة أو تقاطع البوليس والسّوفوس

إن الأبحاث التي توجّهت إلى الإجابة عن سؤال أصل الفلسفة، وهو من أعقد مشكلات الجينيالوجيا التاريخية، اصطدمت بجدلية الفكري والسياسي، وهو ما أدى إلى صعوبة حقيقية في حسم الأولوية والعلاقة الدقيقة بين الفلسفي كدرس نظري والسياسي كتنظيم واقعي أو فعلي مرتبط بالمجتمع، ذلك المجتمع الذي لا تنفصل فيه فعاليات الإنسان المختلفة، مثل الأدب والفلسفة والشّعر والاقتصاد والأسطورة والميتافيزيقي والفيزيقي والسياسي واللّغوي، أيضًا... إلخ. ومن بين الآراء الأكثر جدية في محاولة كشف أصول الفلسفة الإغريقية في علاقتها بالمجتمع المدني الذي أسّس لمبدأ المواطنة نجد، على التوالي التاريخي:

رأي هيغل

قدم هيغل عبارته المشهورة «كلّ ما هو عقلي واقعي، وكلّ ما هو واقعي عقلي»، أو مثلما وردت في تصدير مؤلّفه الذي يجمع الفلسفة بالسياسة والمسمّى بـ: principes de la philosophie du droit في العبارة التالية: «إن ما هو عقلي متحقّق بالفعل، وما هو متحقّق بالفعل عقلي، عند هذا الاقتناع يلتقي الرجل البسيط مثله مثل الفيلسوف سواء بسواء. ومنه تبدأ الفلسفة دراستها لعالم الروح ولعالم الطبيعة على حد سواء»[1]. وبعيدًا عن التأويلات الكثيرة لهذه العبارة، بل بعيدًا عن القدح فيها وفي مدلولها الباطن والمستُور، يمكن أن نكشف من خلالها عن مدى ترابط الفلسفة بما هي خطاب عقلاني مع الواقع الاجتماعي للإنسان متجسّدًا في السياسة. فالتنظيم السياسي، بما هو شأن واقعي، هو الظّرف الوحيد الذي يجعل التفكير ممكنًا. لذا، فإننا نجد كتب التاريخ الإغريقي تتحدث عن القرن السابع قبل الميلاد، كتاريخ لبداية استقرار العالم اليوناني، وهو ما يدل على خفّة فورة الاضطرابات والفوضى التي استتبعها الغزو الدوري (Dorian invasion) لها[2]. وتأسيس نظام الدولة المدينة كان انطلاقة متميزة في تطور الحاضرة الإغريقية، من خلال توفير المناخ العام الأدنى لنشوء التفكير النظري. وعند البحث عن التطور الاجتماعي والسياسي والثقافي عند الإغريق، من القرن الـ12 إلى القرن الـ8 قبل الميلاد، فإننا نجد الاقتران بين العصبية أو الـ genos والمدينة ـ الدولة أوالـ polis[3]، التي بدورها

(1) جورج فيلهلم فريدريك هيجل، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، ج 1 (القاهرة: دار الثقافة، 1981)، ص 80ـ81.

(2) مصطفى العبادي، العصر الهلينستي: مصر (بيروت: دار النهضة العربية، 1981)، ص 9.

(3) Robert Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, 3ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1948), p. 46.

ساهمت في نشوء النظام الاجتماعي الذي مهّد لظهور الديمقراطية نظامًا سياسيًا والفلسفة نظامًا فكريًا أو شكلًا مستجدًا من أشكال التفكير البشري، الذي لم يظهر بصورته المعروفة إلا عند الإغريق، سواء في التسمية أو في المنهج أو الصورة.

نعلم جيدًا بأن بداية الفلسفة، بحسب تقدير جميع مؤرّخي الفلسفة الإغريقية من دون استثناء، كان في بداية القرن السادس قبل الميلاد. وهذا يجعلنا نستنتج الاستنتاج المنطقي بأن بداية نشوء النظريات الفلسفية استتبع مباشرة، وفي مدة ليست بالطويلة، ظهور الحواضر أو المدائن المستقرة التي مهّدت للاستقرار السياسي ونشوء مؤسسات اجتماعية ثابتة. وقد ذكر البلجيكي المختص بالإغريقيات مارسيل ديتيان (M. Détienne) (ولد سنة 1935) في كتابه الذي يحمل عنوان: *l'invention de la mythologie*، والذي ألّفه مع كبار مفكّري الحضارة الإغريقية الفرنسيين أمثال فيرنان وناكيبه، أن تدوين القوانين ساهم في نقل العقلية الإغريقية المتوسطة (أو العامة) من الفضاء الميطيقي إلى الفضاء المديني؛ فقد كان «صولون- وهو أكبر مشرّع أثيني أسّس ومهّد للديمقراطية من خلال إصلاحات تدريجية- يقول إنه دوّن القوانين لكي تكون في متناول الصالح والطالح. وهكذا تكون مرئية للجميع (...) وقد كان بيركليس- كما يقال - أول من قرأ خطابًا مكتوبًا، ثمّ جاء ثوقيديدس ليحاول، عبر كتابة التاريخ السياسي، إيجاد أُسس فعل متخلّص بالكامل من ربقة المصادفات»[4]. وهذا القول يُفهم من زوايا عدة، أهمّها أن الدولة نقلت الحضارة الإغريقية من المشافهة إلى الكتابة، ثمّ من الفردانية إلى الجماعية، ومن الحركة التاريخية التابعة للمصادفة والاحتمال إلى الحركة الاجتماعية المؤسّسة على القانون والضرورة. فالقانون المديني المكتوب والمشترك نقل الثقافة الإغريقية من النظام القديم، المتمثّل في النظام الميطيقي الشفهي، إلى النظام الجديد الذي ساهم في نشوء الفلسفة. وإن سألنا عن علاقة الفلسفة بهذا النظام الجديد، نجد من دون صعوبة كبيرة «الخيط الرابط» على الشكل التالي: الفلسفة هي ذلك النظام من الفكر الذي يستبدل تدريجيًا ونسبيًا اللّوغوس بالميثوس، على الرغم من أن الأسطورة لم تمت أو لم تنتهِ كليًا عن طريق الفلسفة، إلا أن الأسطورة طُوّعت لتقترب من القانون الواقعي. وفي هذا نوافق ديتيان تمامًا اعتقاده بأن «معرفة الفلاسفة، منذ كزينوفانيس نحو 530، وحتى أمبيدوكليس نحو 450، تفرض تكذيبًا متواصلًا على مقولة معاصرينا التي تنسب إلى ‹الفكر العقلاني› مشروع إلغاء شكل آخر للفكر قد تكون أداته هي ‹الأسطورة› بمعنى القصة المقدسة أو الخطاب عن الآلهة. عندما ألف كزينوفانيس مرثاته الموسومة بـ ‹الوليمة› ضمّنها نمطًا من الابتهالات للآلهة، ونصح ذوي الفكر السليم أن يغنوا بكلمات **mûthoi** تجلب الخير وبعبارات lógoi نقية»[5]. ونحن نضيف أن أفلاطون، وهو أكبر معلمي العقل تمسّكًا بالمنطق المتسلسل، لم يتوقّف ولو مرّة واحدة في محاوراته عن «اختلاق الأساطير»، بل إن أكبر الأساطير على الإطلاق خرجت من قلمه الفلسفي، ولو أردنا إحصاءها، فإننا نجد صعوبة في التوقّف، وما أسطورة أهل الكهف وأسطورة الجندي آر ابن أرمينيوس وأسطورة بورياس وأسطورة الجزيرة أتلانتيدس ... إلخ إلا أمثلة على ترابط العقل الفلسفي بالأسطورة الأدبية، أو الميثوس مع اللّوغوس. وحتى المدوّنة الفلسفية الأرسطية التي تُعتبر بحقّ النواة الأولى القوية للفكر الوضعي الطبيعي، لم تتخلّص من الغائية كليًا، أو كما

(4) مارسيل ديتيان، **اختلاق الميثولوجيا**، ترجمة مصباح الصمد؛ مراجعة بسام بركة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 101 و104-105.

(5) المرجع نفسه، ص 138.

يسمّيها هو تسمية مركّبة يصعب علينا اليوم تقبّلها بسهولة تامة بـ «العلّة الغائية» أو التيلوس، على اعتبار أن الفيزياء لا تنفصل عن السبب، والسبب الغائي الموجّه، لا يمكن إغفاله، لأنه متوجّه إليه[6]، والتي تُعتبر أساس الفكر الديني – الأسطوري عند الإغريق وغير الإغريق. لذا، فإن موقفنا من مسألة الفلسفة مؤسّس على تقاربها مع السياسة أكثر ممّا هو مؤسّس على انفصالها عن الأسطورة. وهو الموقف الذي وضّحه أكثر ممّا سبق المؤرّخُ والمفكّر فرنان؛ فالاستقرار السياسي ونشوء الدولة – المدينة (البوليس) وتوسيع المساهمة الشعبية في الدولة عن طريق إصلاحات سولون النوعية، كلّها ساهمت في توجيه العقل الإغريقي، بما فيه العقل الأسطوري، وجهة واقعية سياسية، فجّرت إمكانات الفكر الإغريقي في ميدان الفلسفة. ولو سُئلنا عمّن تفلسف عند الإغريق؟ لكانت إجابتنا: المواطن الإغريقي هو الذي تفلسف. ومن المعلوم أن نظرية هيغل في التطابق بين العقلي والواقعي، لم تكن منفصلة عن نظرية الحرية في فينومينولجية الروح، ومفادها أن تطوّر العقل الإنساني لم ينفصل عن اتّساع نطاق الحرية، من حرية الملك في الشرق إلى حرية المواطن (فقط من خلال استبعاد العبيد والأجانب) عند الإغريق، إلى حرية الكلّ عند الجرمان. وفي هذا السياق يقول في دراسته حول «العقل في التاريخ»: «إن تاريخ العالم يتّجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أن آسيا هي بدايته (...) فالشرق لم يعرف ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى أن شخصًا واحدًا هو الحرّ (حكم استبدادي)، أما العالم اليوناني والروماني، فقد عرف أن البعض أحرار (حكم ديمقراطي أرستقراطي)، على حين أن العالم الجرماني، عرف أن الكلّ أحرار(حكم ملكي)»[7]. ولئن كان الشكل الجديد للوعي الحالي يتمثّل في «الحرية المطلقة» للرّوح، فإن ذلك لم يتحقّق دفعة واحدة، إنما عبر مراحل سبق ذكرها، وأهمّ مرحلة هي الحرية النسبية للوعي متجسدةً في الإصلاح السياسي الإغريقي حينما تمّ تأسيس الديمقراطية التي حرّرت الوعي من خلال انتقاء الأفضل من بين العقول على الإطلاق. وهذا لا يتمّ إلا بأفعال الدولة وقوانينها، وليست المسألة الفردية خالصة[8]. لهذا، لا يمكن فصل تطوّر الرّوح، مجسّدًا في الفلسفة عن تطوّر السياسة مجسّدة في ميلاد مفهوم المواطن. وهو المفهوم الذي لم يكن في العصور السابقة عن تأسس الدولة، ولهذا أيضًا يقول هيغل بأنه «ما إن تتأسّس الدولة، فلا يمكن أن يعد هناك أية [كذا] أبطال»[9]، ومفهوم البطولة إمّا نجده في الإمبراطوريات، حيث الملك هو الكائن الحرّ والوحيد، ومن ثمّ هو الكائن البطل الخارق أو المؤلّه، وإمّا نجده في التفكير التراجيدي أو الميثولوجي، حيث التاريخ من خلق الآلهة أو أنصاف الآلهة.

رأي جان بيار فرنان

قدّم فرنان دراسة قيّمة عن علاقة الفلسفة بالسياسة عند الإغريق، تحت عنوان **les origines de la pensée Grecque**. وهي دراسة تنطلق في أساسها من النقطة المفصلية التي أشرنا إليها أعلاه، المتمثّلة

(6) Aristote, *Physique d'Aristote, ou Leçons sur les principes généraux de la nature*, traduite en français pour la première fois et accompagnée d'une paraphrase et de notes par J. Barthélemy-Saint-Hilaire, tome 2 (Paris: A. Durand, Ladrange, 1862), livre II, chap. 8, para. 16, p. 60.

(7) جورج فيلهلم فريدريك هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ، ج 1: العقل في التاريخ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط 2 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2005)، ص 188_189.

(8) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction, présentation, notes, chronologie, bibliographie et annexes par Jean-Pierre Lefebvre, GF; 1493 (Paris: Flammarion, 2012), pp. 523- 537.

(9) هيجل، **أصول فلسفة الحق**، ص 312.

في انهيار النظام الملكّي كما أسّس له العصر المينيسي بداية من القرن 12 ق. م، وهذا الانقلاب السياسي أدى بالضرورة إلى انقلاب فكري تمثّل في الانتقال من نمط شخصية الملك الإلهي، صاحب الحقيقة والسلطة المركّزة، إلى نمط أكثر تفتّحًا وتشذّرًا من خلال الاعتقاد بإمكان تحصيل الحقيقة لدى جميع الأفراد في ظلّ النظام الجديد، وهو البوليس أو الدولة المدينة[10]. ولعلّ من المفيد التنبيه إلى أن كلمة بوليطيقي (politique) الإغريقية تشترك في الجذر اللفظي نفسه مع بوليس (polis) أي نظام الدولة المدينة، وكأن التخطيط لأمور الجماعة لا يكون مستقيمًا إلا في ظل وجود تفكير حرّ ومشترك وموسّع إلى أكبر درجة ممكنة بين أفراد المدن، بما هم مواطنون لا عبيد أو خدم بلا حقوق.

وعندما نتحدث عن الظهور التلقائي للفلسفة الإغريقية، مثلما يقول ذلك جون برنيه، في مواجهة النظرية التي تقول بالأصول الشرقية الخالصة للفلسفة الإغريقية[11]، فإن هذا لا يدلّ على التأسيس لنظرية المعجزة الإغريقية التي راجت بين الباحثين إقبالًا وإدبارًا. ولئن كان هناك فعلًا انتقال لبعض المعتقدات الدينية والأفكار الرياضية الفرعونية والفلكيات البابلية[12]، فإن تبلور الفكر العقلاني والعلمي في اليونان لا يمكن فصله عن الظروف السياسية التي أتاحت المجال لانهيار التصوّر التقليدي للعالم، وإحلال التصوّر الجديد الذي لا ينفصل عن التفكير الواقعي والموضوعي، وهذا بالتحديد ما يمكن اعتباره بداية التفكير العقلاني أو الفلسفي؛ فنظام الدولة - المدينة، الذي يصعب أصلًا تفسير ظروف نشوئه وأصوله، حيث إن كثيرًا من الدارسين وجد أصوله في الدول الآسيوية الشرقية القديمة، قد ساهم قيامه في تكوين «الفضاء العمومي». ولئن كان هذا المصطلح قد ارتبط بالفكر المعاصر مع مدرسة فرانكفورت، ومع هابرماس على التخصيص، فإن مفهوم، أو قُل ظاهرة «ساحة الأغورا» (l'agora) التي مثّلت في أثينا، بل في جميع المدن - الدول الإغريقية، الساحة العامة لمناقشة الأمور السياسية والاجتماعية بعامة، ساهمت في فتح التفكير في الأمور العامة والمشتركة، وهذا الفتح لا يستبعد أن يكون قد حرض على التعدد والعقلنة والمباحثة والاختلاف. ولا يخفى على أحد أن التعيينات السابقة شكّلت، بل ما زالت تشكّل أوليات التفكير الفلسفي. إن طرح الأمور السياسية للمناقشة العامّة، بعدما كانت مقتصرة على الملك فقط، أي بعدما كانت مغلقة ومسجونة في القصور والقلاع، ساهم في عملية علمنة الفكر السياسي. ومصطلح العلمنة هنا يفهم في سياقه الأوّلي، أي جعل الأمور السياسية معلومة أو قابلة للعلم من طرف مواطني المدينة. وتحرّر الكلام والتفكير، مع العصر الدوري الذي أنشأ نظام البوليس، ساهم في تحرّر الكتابة أيضًا، فبعدما كانت وسيلة للسجلاّت الملكية، أصبحت «عنصرًا لثقافة عامة، ولها وظيفة إعلامية تسمح بنشر مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية، ووضعها تحت أنظار الجميع»[13]؛ فبعد أن أصبحت السياسة شأن الكلّ، أصبح الفكر أولًا، ثمّ اللغة والكتابة ثانيًا أمرًا عاديًا أو مألوفًا ذائعًا يحقّ للديموس، أي العامة، استعماله بكلّ حرية. وعند الحديث عن الديموس، من الضروري الحديث عن الديمقراطية

(10) جان بيار فرنان، **أصول الفكر اليوناني**، ترجمة سليم حداد (بيروت: مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987)، ص 6.

(11) Charles Werner, *La Philosophie grecque*, petite bibliothèque Payot; 14 (Paris: Payot, 1962), p. 7.

(12) John Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, édition française par Aug. Reymond, collection d'Etudes grecques (Paris: Payot, 1919), pp. 22- 25.

(13) فرنان، ص 30.

القائمة على اختيار القادة. وقد قدم لنا أرسطو في مؤلّفه عن «دستور الأثينيين» لمحة دقيقة عن المناصب التي تُنال بالانتخاب والاقتراع، وهي الأثلوثيستين، وهم القائمون على الأعمال الإدارية (عددهم عشرة من كلّ قبيلة)، والأركون الذين يهتمّون باستخراج الزّيت المقدس ... إلخ[14]. ومدلول هذا التطوّر النوعي في تسيير أمور المدينة مدلول إنسي في جوهره، أي إن الإنسان هو المسؤول عن مدينته، وبذكائه في الاختيار والتعيين ربما يحسن أو يسيء في أموره العامة. بل إن «القيادة تفّوض كلّ سنة بقرار بشري وباختيار يفترض مواجهة ونقاشًا»[15]، وهذا بالتحديد ما كان غائبًا في الإغريق قبل العصر الدوري في القرن السابع قبل الميلاد، وفي الإمبراطوريات الشرقية، حيث النقاش في الأمور العامة لم يكن من حقّ العامة أو الديموس. ولئن كانت البداية تدلّ على النهاية، ولا يمكن الفصل بينهما مثلما لاحظ ذلك غادامير[16]، فإنه يمكن التقرير أن بداية الفلسفة، أي الفكر الإغريقي، لم ترتبط بنهاية الفكر الأسطوري أو العقلانية الدينية النهاية الكلية، بقدر ما ارتبطت بنهاية طريقة الحكم وتسيير شؤون المجتمع، وهي الطريقة الملكية الشمولية التي جعلت الكلّ عبيدًا ما عدا الملك، والكلّ مسيرًا ما عدا الحاكم المخير، كما قرّر ذلك هيغل في ظواهرية الفكر. والأكيد أنه عندما يقول أحدهم إن الإغريق أثبتوا «انتصار العقل»[17]، فهذا لا يجعلنا نعتقد بانتهاء الأسطورة، بل انتهاء اللاعقل السياسي، أي أصبح من الممكن عقلنة أمور المجتمع في مضامينها وأشكالها وأسبابها ونتائجها. على الرغم من الاتصال بين اللاعقل الأنطولوجي (الأسطورة والخرافة) مع اللاعقل البوليطيقي (الطغيان والاستبداد)، فإن الظهور التدريجي للديمقراطية الأثينية فصل الجدل في تأكيد الدور السياسي لظهور الفلسفة. إن العقل (logos) لا يدل فقط على ما يناهض الأسطورة من خلال التفكير المنظم المترابط، بل يدلّ أيضًا على الكلام واللغة والمنهج والحقيقة، أو قول الحقيقة (logos aléthés)؛ قول ناتج من تحرير العقول من سجون الأنظمة السياسية الطاغية. وقد اختتم فيرنان دراسته عن جينيالوجيا الفكر الإغريقي بتقريره أن «الروابط وثيقة جدًا بين نوعين من الظاهرات هما ظهور المدينة ونشوء الفلسفة»، وأن «العقل اليوناني لم يُصنع في العلاقة البشرية مع الأشياء بمقدار ما صنعته علاقات الناس فيما بينهم»[18]. ومن هنا نستخلص أن هناك تقاطعًا جوهريًا بين البوليس، وهو النظام السياسي الإغريقي الذي ظهر بداية من القرن السابع، والسوفوس أو الحكيم، وهو «تيبوس»، أو نمط الإنسان الذي يسعى إلى المعرفة غير المقيدة وغير الناجزة، فالعقل الفلسفي هو العقل الوحيد، من بين أنماط مغايرة من العقلانية، الذي لم يضع تجاوز ذاته موضع الهدف والغاية القصوى. ولئن قال كثير من المفكرين إن العقل وليد المدينة[19] أو إن الفلسفة بنت الحاضرة، فإنه يجب إضافة المدينة - الدولة أو الحاضرة الإغريقية المميزة من الناحية السياسية كونها قائمة على تفكير شؤون الإنسان من طرف العامة. لكن يجب أن ننبّه إلى أن ليس هناك انفصال تام بين تأسس الدولة ـ المدينة كمجتمع

(14) أرسطوطاليس، **نظام الأثينيين**، ترجمه وشرحه طه حسين (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص 165ـ167.

(15) فرنان، ص 34.

(16) هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2002)، ص 16ـ19.

(17) ديتيان، ص 289.

(18) فرنان، ص 117ـ119.

(19) أندريه لالاند، **العقل والمعايير**، ترجمة نظمي لوقا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979)، ص 27ـ141.

مواطني وتفتّق القدرات العقلية المنطقية، لأن الذهنية الأسطورية والسحرية وقبل المنطقية تتلاءم وخصائص المجتمع السياسي السلطاني، وهو ما يجعل العقلنة المتفتحة لا تنمو إلا في مجتمع منفتح على الاختلاف. لذا، يمكن أن نقرّر أن تولّد اللّوغوس أو العقل المنطقي من رحم العقل الميطيقي، مثله كمثل تولّد المجتمع الديمقراطي من المجتمع الثيوقراطية (الحكومة الدينية أو الإلهية) والجيرونتوقراطية (حكومة المسنين أو الكبار)[20]. لذا، فإن انفتاح الديمقراطية متأتٍّ من كونها تسمح بالاختلاف وبزوغ ذكاء الطبقات الجديدة من المجتمع، أي الصغار والشباب، وليس مرتبطًا بالحرية المطلقة مثلما شاع عند البعض.

رأي كارل بوبر

بوبر هو صاحب الأطروحة المميزة عن المجتمع المفتوح والمجتمع المغلق، وما يهمّنا من هذه النظرية هو ارتباطها بنشأة الفلسفة؛ فهو يعتقد أن هناك نمطين من المجتمعات البشرية، مجتمعات مغلقة ومجتمعات مفتوحة، وهناك من استطاع إحداث النقلة من الأولى إلى الثانية، من خلال الاقتناع بالصعود الاجتماعي الذي يتيح حركية متواترة. ولعلّ الإغريق هم أوّل من حقّق هذه النقلة الثورية، في حين أن بعض المجتمعات لا يزال مغلقًا على نظامه الصارم البيولوجي، أو العصبي، بعبارة ابن خلدون، وعقلانيتها السحرية العجائبية. ويقول ـ بوبر ـ في أصل الفلسفة بالنظر إلى القسمة السابقة للمجتمع ما يلي: «ربما يعود انهيار العصبية القبلية، والمجتمعات الإغريقية المغلقة، إلى العصر الذي بدأ فيه نموّ السكان يضغط على الطبقة الحاكمة لملّاك الأرض. (...) وظهر للعيان، في بادئ الأمر، أن ثمّة شيئًا ما كحلّ (عضوي) لهذه المشكلة، خلق المدن الوليدة [إرسال المستعمرين]. لكن هذا أوجد مخاطر جديدة على المجتمع المغلق نتيجة الاتصالات الثقافية الناتجة عنها: التجارة ... إلخ. أدى هذا التطوّر في القرن الـ 6 ق. م إلى حلّ جزئي لطرق الحياة القديمة، وسلسلة من الثورات السياسية، وابتداع المناقشة النقدية، وبالتالي التفكير المتحرّر من الهواجس السحرية»[21].

إن الانفتاح في المجتمع، يدل في ما يدل، على إمكانية العيش من دون قيادة، أي من دون نموذج ينغلق له أفق التفكير وحدود النقد. وقد أشار بوبر إلى أن افلاطون حدد معالم المجتمع المغلق في أثينا من خلال تربيته السياسية التي قدمها في مشروعه الفلسفي – وسنعمل على فحص مدى صحة مسلّمة بوبر عند حديثنا عن المدوّنة السياسية للمواطنة عند أفلاطون، وهي محاورة أقريطون ـ فأفلاطون بعد ثمانين عامًا من نموذج بركليس في أثينا اعتقد أن «المبدأ الأعظم بالنسبة للجميع (...) لا ينبغي عليه أن يحيا بلا قائد (...) عليه ألا يستيقظ، أو يتحرّك، أو يغتسل، أو يتناول وجباته، إلا إذا أُمر أن يفعل ذلك»[22]. هذا هو نموذج المواطن الذي يعيش في مجتمع مغلق ومنمذج وميكانيكي. ومن الأمور الواضحة أن أفلاطون غلّب نظام المجتمع في مقابل حرية الفرد، الأمر الذي يجعله ذا نزعة مضادة للفردانية، التي هي أساس التغيير والتفكير الذي يؤدي إلى الارتقاء والنموّ والاختلاف. وهذا التقسيم الذي قال به بوبر يذكّرنا بأطروحة برغسون الشهيرة حول وجود نمطين من الأخلاق: أخلاق مغلقة غريزية آلية وأخلاق

(20) جان بياجيه، **الحكم الخلقي عند الأطفال**، ترجمة محمد خيري حربي؛ مراجعة محمد ثابت الفندي (القاهرة: مكتبة مصر، 1956)، ص 53.

(21) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه، ج 1: أحاجي أفلاطون**، ترجمة السيد نفادي (بيروت: دار التنوير، 1998)، ص 175.

(22) المرجع نفسه، ص 15.

مفتوحة إنسانية صوفية، إلى جانب وجود نمطين من الدين أيضًا: سكوني (statique) وتحت عقلي ودوراني وهُوَّوي وتقليدي، ودين ديناميكي تطوري سهمي نقدي[23]. والحقيقة أن برغسون استعمل عبارة المجتمع المفتوح والمغلق، في سياق مشابه جدًا لسياق بوبر، عندما قال في مقالته الأخيرة (الفصل الرابع) من *Les Deux de la morale et de la religion* (منبعا الأخلاق والدين)، تحت عنوان «ملاحظات أخيرة في الآلية والصوفية»، إن «المجتمع المغلق هو المجتمع الذي يميل أفراده إلى التماسك والاتحاد بعضهم مع بعض، متجاهلين بقية المجتمعات، متحفّزين دائما للهجوم والدفاع، وهو ما يجعلهم مهتمّين بالحرب والقتال، على ضرورة التجمّع البشري البدائي أو الأولي. لذا فإنه يمكن أن نلاحظ أن المجتمع ـ المغلق ـ صوّر أفراده وخلقهم، بالكيفية نفسها التي خُلقت النملة كفرد لمجتمع النمل»[24]. إن الآلية هي خاصية المجتمع المغلق، ولا تدلّ الآلية في هذا السياق إلا على الجمود والدورانية المطلقة في التفكير، أو قُل النجازة (غلق أبواب التفكير والاجتهاد) والنهاية، وهذا لا يمكن، بأي حال من الأحوال، أن ينتج فكرًا فلسفيًا، في حين أن الانفتاح، كفعل تجاوز للغريزية الدورية نحو العقلية التراكمية، هو ما يميز المجتمع الإنساني الذي لا يكون كذلك إلا إذا كان تكوّره حلزونيًا، أي له القدرة على عدم العودة إلى نقطة الانطلاق تكراريًا؛ إنه المجتمع الذي يخرج من الدورة كلّما تطوّر، نحو دورة جديدة لم تكن معروفة لدى الأوائل. ورأي دوركهايم في تقسيم العمل لا ينفصل عن تحليل برغسون وبوبر، على اعتبار أنه ركّز على مسألة استقلال الشخصية الفردية المتولّد من تقسيم العمل الاجتماعي كشرط للنموّ والتغيير وتوسّع الأفق العقلي[25]. وما الفلسفة سوى هذا النموّ والاختلاف والتوسّع والمغايرة، وفي المجتمع المحدد أو المغلق لا يمكن أن يتولّد إلا الدورانية والنجازة والتماهي والمماثلة. يقول دوركهايم مبيّنًا أسس هذا التحوّل المهمّ في بنية المجتمعات، وهو ما يؤثّر إيجابًا في قدرات الفرد الفكرية: «إن المجتمع، بقدر ما يتوسّع ويتمركز، يقلّ تضييقه للفرد، وتقلّ بالتالي إحاطته إحاطة تامة بالميول المتناقضة التي تأخذ بالظهور»[26]؛ ففي المجتمعات المقطعية (أي البدائية)، لا يمكن أن نتصور إلا رسوخ ظاهرة الاقتداء والتقليد والهوية، بل إن أقصى درجة للهوية نجدها في هذا النمط من المجتمعات المغلقة، فلا فارق بين الأفراد من حيث بنيتهم الذهنية، ولا فارق بينهم إلا مستويات السن المتفاوتة، أمّا ما عدا ذلك فهو تماهٍ مطلق، ولا يمكن العثور على شخصية بالمعنى الحقيقي للكلمة في المجتمع المغلق ـ البدائي. ولن تبدأ ظاهرة الهروب من رقابة المجتمع إلا عندما يبلغ المجتمع درجة معينة من النمو في الكثافة والحجم، وهو ما يفرض تقسيمًا في العمل الاجتماعي، واستقلالًا فكريًا بين الأفراد والطبقات والوظائف. ومن هذا التحليل يمكن أن نتفهّم جيدًا واقع أن الفلسفة لم تظهر في المجتمعات المغلقة والصغيرة والبدائية القائمة على نمط تنظيمي بسيط، بل ظهرت في المجتمعات المعقّدة التي تتيح فرصة للمغايرة والمخالفة والمناقشة التي تنمّي العقل شيئًا فشيئًا. إن شرط الفلسفة هو الاختلاف، وهذا الاختلاف مؤسّس على وجود هوّة مفهومية بين الذات والغير.

---

(23) Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Libr. Félix Alcan, 1932), p. 197.

(24) Ibid., p. 287.

(25) بياجيه، ص 89_90.

(26) إميل دوركايم، **في تقسيم العمل الإجتماعي**، ترجمه من الفرنسية إلى العربية حافظ الجمالي، ط 2 (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1982)، ص 337.

من هذه النماذج الثلاثة، هيغل وفرنان وبوبر، يمكن أن نلاحظ الترابط الكبير بين ظهور الفلسفة وطبيعة التنظيم الاجتماعي - السياسي. ولا يمكن، والحال كذلك، أن نفصل بين تصوّر المواطنة، الذي هو وليد المجتمع المفتوح والديمقراطي، وتفتّق الأفكار العقلية والنظرية التي تؤسّس للاختلاف والتنوّع من جهة، وللبحث والكشف من جهة أخرى. لكن هذه الوجهة من النظر، والتي تجعل الفلسفة وليدة السياسة المفتوحة والتنظيم المتطوّر، لم تلق القبول في الأزمنة الحديثة والمعاصرة؛ إذ نجد كثيرًا من الفلاسفة الألمان، خاصة شوبنهاور ونيتشه، فصل بين الفلسفة الصحيحة والعميقة أو الفكر الخطر، أو حتى الفلسفة الجذرية الحقّة، والجامعة التي تتأسّس بصورة مباشرة أو غير مباشرة في كنف النظام السياسي. فكيف حدث أن رفض شوبنهاور ونيتشه أن تكون الدولة والجامعة سببًا أو شرطًا للتفلسف؟ سنرجئ البحث في هذا السؤال، نظرًا إلى تشعّباته الكثيرة ومشكلاته الخفية، ونظرًا إلى وجود فارق بين الفلسفة والسياسة في لحظة الظهور ولحظة التطوّر. وسنحاول مقاربته نقديًا في الخاتمة، بدل شرحه وتفصيله نظريًا.

مقارنة المدوّنة الأفلاطونية والأرسطية في المواطنة والأخلاق في ضوء الفلسفة

«المواطن المفكّر» هو ما يمكن أن نعبّر به عن الحالة الإغريقية في التفلسف، أي إن التفكير في ضوء النظام السياسي الجديد هو الذي ولّد أعظم ظاهرة إنسانية في القدامة (antiquité)، وهي الفلسفة، وبالتالي، فإن المواطنة لا تنفصل عن الفلسفة بأي حال من الأحوال. وقد أشار أحد الشعراء التراجيديين في نص من نصوصه إلى أن ميزة الإغريقي هي أنه مواطن حرّ، يدافع عن وطنه احترامًا للقانون وحبًّا به، ولا يدافع عن رجل بمفرده، أو يقاتل من أجل قائد بعينه. إن الجنود الإغريق، كما جاء على لسان رئيس الخورس الذي يخاطب ملكة الفرس أرملة داريوس في المسرحية، ليسوا عبيدًا ولا خدمًا تابعين، وليسوا موالي لأحد مهما يكن (**ils ne peuvent être dits esclaves, ni sujets, de personne**)[27]، بل هم جنود أحرار في سبيل الوطن الذي يملكه الجميع، فالمواطنون كلهم يساهمون في تشكيل مفهوم الوطن والتنظيم السياسي وشرعية القانون الذي يمكن تغييره في إطار شرعي من دون تأثيم أو تعنيف. وهذا عكس الإمبراطوريات الشرقية التي تعتبر كلّ شيء، بلادًا وعبادًا ومؤسّسات، مملوكة للسلطان الذي لا يعترف إلا برغبته قانونًا للمجتمع، فهو فقط الرجل الحرّ، وهذا ما قال به هيغل أعلاه. ولعلّ عنوْنة أسخيليوس هذه المسرحية التراجيدية باسم «الفرس» (les perses) لدليل على الصورة الحقيقية للنظام الشرقي عمومًا، مجسّدًا في المملكة الفارسية التي لم تصمد أمام قوّة الجيوش الإغريقية، لأنها تأسّست على مفهوم المواطنة لا على تقاليد العبودية. ويمكن أن نلاحظ أن عددًا كبيرًا من الدول الشرقية ما زال يعتبر حتّى اليوم أن النظام المغلق هم أحسن الأنظمة السياسية قاطبة، وتعمل جاهدة على استمرار هذا النمط من الحكم رغم جميع التغييرات التي طرأت على العالم.

ولا يختلف اثنان ممّن درسوا الفلسفة الإغريقية في أن أفلاطون هو أكبر من فلسف علاقة الفلسفة بالمواطنة، وممّن وصلت إلينا نصوصه كاملة منسجمة في نسق مرتّب؛ فعلى الرغم من وجود نصوص

(27) Eschyle, *Les Perses*, chronologie, présentation, dossier, bibliogr. par Danielle Sonnier; trad., notes par Danielle Sonnier et Boris Donné, GF; 1127 (Paris: Flammarion, 2000), paras. 237-248, p. 107.

قبل سقراطية تتناول السياسة والفكر، فإن هاتيك النصوص شذرات منفصله لم ترتق إلى مستوى تشكيل نظرية نسقية متكاملة. كما أن قلق الموقف في عناصره الجزئية يجعل هذه النصوص مبهمة ومبتورة؛ فعندما نجد هيراقليطس يقرّر أن على المواطن أن يدافع عن القانون كما يدافع عن الأسوار التي تحمي المدينة من الأعداء [28]، فإن هذا يدل على قبوله حكم القانون على الرغم من كونه من أعداء النظام الديمقراطي. فالأرستقراطية المتفرّدة بالسلطة لا تخرج عن القانون من خلال عدم التحكيم به، بل ترفض فقط أن يساهم الغوغاء في سن القوانين وتطبيقها، ذلك أن القانون في النهاية يحمي المواطن من التعسّف، وهو، أي التعسّف، أكبر من يهدد استمرارية المجتمع السياسي. وهذا لا يختلف عن موقف أفلاطون في النهاية، لذا نجد المفكّر الألماني بوبر يجمعهما في موقف واحد هو التأسيس لمفهوم المجتمع المغلق[29] الذي لا يفتح المجال لنموّ القدرات وانتقالها من طبقة إلى أخرى.

تصنَّف محاورة أقريطون (أو واجب المواطن) لأفلاطون ضمن محاورات الشباب، وهي المحاورات التي تتميز بالطابع الدحضي أو التفنيدي، على اعتبار أنها لا تؤسّس لنتيجة وضعية أو إيجابية، بل تبقى المشكلات الكبرى المطروحة في البداية معلّقة من دون حلّ مُرض. لذا، فإن أفلاطون في هذه المحاورة، مثلها مثل محاورتي هيبياس الصغرى والكبرى، ودفاع سقراط، ومينون... إلخ. لم تتخلّص كليًا من روح اللّاأدرية السقراطية، فسميت بالمحاورات السقراطية في النهاية. ولئن وقع اختيارنا على محاورة أقريطون، فإن ذلك ليس بمحض عشوائية، بقدر ما هو اختيار مقصود لغاية محددة، لأن أفلاطون يقدم في هذا النص المهم تصوّر «المواطنة» الذي هو تصوّر نابع من روح المجتمع الديمقراطي أو المجتمع المفتوح، مع التنبيه إلى الصعوبات المنجرّة عنه. وبغضّ النظر عن موقف أفلاطون من الديمقراطية، وهو موقف سلبي نسبيًا، فإننا سنعمل على استخلاص علاقة الفلسفة بالمواطنة في التصوّر الأفلاطوني - السقراطي. ثم ننتقل إلى دراسة مفهوم المواطنة في التصوّر الأرسطوطاليسي القريب من روح الأكاديمية، على الرغم من القطيعة المنهجية التي قامت بين المعلّم والتلميذ وأثارت حفيظة المعلّم غيظًا ولومًا، والذي كان يسمّيه أفلاطون بالقَرّاء والعقل تميزًا وتقديرًا.

تقع محاورة أقريطون بين سلسلة من المحاورات المتتابعة زمانيًا ومضمونًا، بحسب تقديم أفلاطون، والمخصوصة لتأريخ محنة سقراط مع الحكم الديمقراطي والقضاء الأثيني. تبدأ هذه السلسلة بمحاورة أوطيفرون (euthyphron) التي دارت في دهليز دار القضاء (portique royal)، حيث التقى أوطيفرون، الذي قدِم ليتهم أباه بقتل أحد خدمه عقابًا له في مزرعة ناكسوس، والتقى بسقراط الذي قدّم للمحكمة لتبيّن واستكشاف تهمة مليتيس له (رفقه أنيتوس الذي ظهر في محاورة مينون وليقيون) بإفساد الشباب والكفر بالآلهة القومية الإغريقية القديمة [30]. وكانت مشكلة المحاورة ككلّ هي ماهية التقوى وماهية الفجور والعدل بين التصوّر الميتافيزيقي والتصوّر المدني أو السياسي. والمحاورة

(28) هيرقليطس، **جدل الحب والحرب**، ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: دار التنوير، [د. ت.])، ص 63، وثيوكاريس كيسيديس، **هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية**، ترجمة حاتم سلمان، ط 2 (الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار؛ بيروت: دار الفارابي، 2001)، ص 66.

(29) بوبر، ص 187.

(30) Platon, «*Euthyphron*,» dans: Platon, *Second Alcibiade, Hippias Mineur, Premier Alcibiade, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias Majeur, Ion*, traduction et notices et notes par Emile Chambry, Garnier-Flammarion. Texte intégral; 129 (Paris: Garnier-Flammarion, 1967), paras. 2b-3e, pp. 186-187.

الثانية هي دفاع سقراط (apologie de Socrate) المخصصة لدفاع سقراط عن نفسه بعد صدور حكم الإعدام ضده، وهنا يقدم أفلاطون صورة تراجيدية لسقراط مناقضة تمامًا لصورة أرسطوفانيس الهزلية، أي بين صورة سقراط نموذجًا للحكمة على حد تعبير عرّافة معبد دلفي[31]، وصورته معلّقًا في قفّة لدراسة الفلك[32]. ثمّ تأتي محاورة أقريطون وبعدها محاورة فيدون في خلود النفس والتي حدد فيها أفلاطون نظرية الجسد والروح، والأدلة الثلاثة المشهورة على خلوده في مقابل فناء الجسد بسبب حسّيته وأرضيته[33]. ومن المعلوم أن هذه الأدلة تنسجم تمامًا مع نسق أفلاطون الأنطولوجي وحتى السياسي، على اعتبار أن خلود الروح هو الذي يضمن سموّ العقل الذي يؤسّس للعودة إلى العالم الحقيقي، أو ما يسمّى الجدل الصاعد.

أما مضمون محاورة أقريطون، فهو أيضًا لا ينفصل عن نسق الفلسفة الأفلاطونية ككلّ. وقد دار الحوار بينه وبين سقراط القابع في السجن، بعد صدور حكم الإعدام، وقبل تنفيذه بقليل. ومن المعلوم أن تدابير الحجز بالنسبة إلى المسجونين السياسيين أو الفكريين، وهو حال سقراط، لم تكن بالصرامة التي نتصوّرها اليوم، إذ يمكن الهروب بسهولة تامة عن طريق رشوة الحراس أو تدخّل وسائط لتهريبه، وخصوصًا عندما يتعلّق الأمر بتهمة دينية تتمثّل في الكفر أو الإلحاد وما شابه ذلك. وقد كانت تهمة سقراط شبيهة بتهمة السوفسطائي بروتاغوراس (410/480 ق. م) الذي مات غرقًا في إثر هروبه من أثينا بعد تهمة الإلحاد التي وُجّهت إليه عندما أعلن في مقدمة كتابه «عن الآلهة» لاأدريته بخصوص ماهيتها وحقيقتها. ومن قبله أيضًا اتُّهم الفيلسوف الطبيعي أناكساغوراس، صديق الحاكم الأثيني بركليس والشاعر التراجيدي يوربيديس أيضًا، بالكفر والهرطقة عندما قال أن الشمس ليست إلا كتلة كبيرة من الأحجار، وأن القمر لا يعدو أن يكون ترابًا. ولكنه، أي أناكساغوراس، لم يستسلم بعد محاكمته وإدانته، بل هرب إلى آسيا الصغرى، وهي منشؤه الأصلي قبل المجيء إلى أثينا. وأفلاطون ذاته أرّخ لهذه الحوادث التي كانت معروفة في زمانه[34]، والمسألة التي يمكن أن تُطرح هنا مرتبطة بمكانة الدين في الدولة - المدينة؛ من كان يدافع عن المعتقد الإغريقي؟ تقول الباحثة الأميركية ذات الأصول الألمانية إيديث هاملتون، التي كرّست جهودها لدراسة الظاهرة اليونانية أو قُل المعجزة الإغريقية، ونالت في سنة 1957 الصليب الذهبي من ملك اليونان بول، إن الديانة الإغريقية القديمة لم تكن ديانة مركزية في يد طائفة رجال الدين، مثلما حصل بعد ذلك في المسيحية أو غيرها، بل كانت ديانة الشعراء والأدباء والفنانين. لذا، فإن «كلًّا من الدولة والدين تركا الأثيني يفكّر كما يريد. فالعبد هو من لا يستطيع أن يقول رأيه بصراحة كما قال يوربيديس. وسقراط قال في حياته كل ما يريد أن يقوله. وقد تابع أفلاطون تعاليمه باسمه فلم يزعجه أحد»[35]. ويواصل جول بارتلمي سانت هيلير، العالِم الفرنسي المميز باليونانيات، ومترجم كلّ أعمال أرسطو من الإغريقية إلى الفرنسية، بأنه لو كانت

(31) Platon, «*Apologie de Socrate*,» dans: Platon, *Apologie de Socrate; Criton; Phédon*, trad., notices et notes par Emile Chambry, Garnier-Flammarion. Texte intégral; 75 (Paris: Garnier-Flammarion, 1965), paras. 20d-21c, p. 31.

(32) Aristophane, *Théâtre complet, 1. Les Acharniens. Les Cavaliers. Les Nuées. Les Guêpes. La Paix*, traduction, introduction, notices et notes par Marc-Jean Alfonsi (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), p. 161.

(33) Platon, «*Phédon*,» dans: Platon, *Apologie de Socrate; Criton; Phédon*, paras. 106d-107c, p. 168.

(34) Platon, «*Apologie de Socrate*,» paras. 26d-27c, p. 38.

(35) أديث هاملتون، **الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة**، ترجمة حنا عبود (دمشق: وزارة الثقافة، 1996)، ص 36ـ37.

اليونان «تحت وصاية ديانة حسنة النظام، أفكانت تظهر قواعدها بهذه السهولة؟ أو كانت تحيا تلك الحياة الطيبة القوية؟ أو كانت تلد للعالم تلك الملح من التأليف وتؤتي ذلك الثمر اللّذيذ؟ لو كانت ديانة الهلينيين أكثر جدية ممّا كانت عليه لأوشكت فلسفتهم وعلومهم أن تكون أقلّ في الجد ممّا كانت عليه بكثير»(36). إذًا، تلح هذه النصوص على أن هناك ضربًا من الحرية من جانب الدولة وجانب الدين، وهو ما سمح بالتفكير الحرّ، ولو أن هناك من يذود عن الدين، إلا أنهم ليسوا رجال الدين ذاتهم، بل إن الذين اتهموا سقراط هم رجال دولة، الأمر الذي يدل على فرضية الصراعات السياسية بين الديمقراطيين والأرستقراطيين التي لم تنته إلى زمن أفلاطون ذاته. ولعل محاكمة سقراط في أواخر حياته لدليل على أن هناك هامشًا من التسامح وإلّا لكانت المضايقات قبل ذلك التاريخ بزمن طويل، أي لكان إعدام سقراط في شبابه مثلًا. إن كون الإغريق ليسوا أصحاب كتاب مقدس موحى به، مثلهم من بقية الديانات المعاصرة في الشرق، أو اللّاحقة في الغرب كالمسيحية، قد ساهم في تكوين جوّ فكري حرّ ومن دون نموذج كامل ونهائي؛ إذ إن وجود كتب مقدسة يساهم في تقديم باراديغم للتفكير، أو الإطار العام الكلي والمغلق، أي نموذج مثالي يلتزم به المؤمن كلّ الالتزام، على الرغم من أنه لا يمكن الانسياق وراء أطروحة سانت هيلر وغيره التي تروّج للرأي القائل إن الكتب المقدسة تشكّل حاجزًا يحول وحرية التفكير والتعبير واختراق النماذج المألوفة. إلا أنه يُلاحظ، حقيقة، اختلاف نمط التفكير بين «مجتمعات الكتاب المقدس» والمجتمعات التي لا تتوفر على الكتاب أصلًا، ويمكن تأويل كثير من الآيات القرآنية التي تتحدث عن «أهل الكتاب» و«الأمّية» وفق هذا المنظور بالذات. صحيح أن للإغريق آلهة قومية خالصة، ولهم شعائر دينية وطقوس موسمية... إلخ تمّ تناقلها من جيل إلى آخر، إلا أنها أقرب إلى العادات والأعراف غير المفروضة منها إلى الإلزاميات الدينية المعروفة. ثم إن هوميروس وهوزيود، وهما مهندسا الدين الإغريقي في تسمياته وتجلّياته، لم يكونا إلا شاعرين، وليسا نبيين أو رجلي دين بالمعنى المألوف للكلمة.

من هو المواطن الصالح في نظر أفلاطون السقراطي؟ هذا التحديد المشخّص معلّل بالنظر إلى أن مواقف أفلاطون بعد استقلاله عن سقراط طرأ عليها بعض التغييرات التي يقتضيها النضج المفهومي عنده؛ لأننا سوف نجد تطوّرًا في هذا الموقف من أقريطون، حيث كان يعتقد بقداسة القانون، أي دوامه أمام زوال المواطن وفنائه(37)، إلى محاورة رجل الدولة (البوليتيكوس) إلى محاورة ألسيبيادس الأول، إلى محاورة الجمهورية ثم أخيرًا نصّ النواميس. لقد تحدث أقريطون وهو في السجن إلى معلّمه سقراط قائلًا بحرارة: «دعني يا سقراط أتوسّل إليك مرّة أخرى، بأن تأخذ بنصيحتي فتلجأ للهروب من السجن (...) فإن كلّ أموالي وثروتي رهن إرادتك، كما أن أحد الأصدقاء، وهو سيمياس من طيبة جلب معه المال من أجل هروبك أو تهريبك، وكذلك سيسيبيس وكثير غيرهم مستعدون لدفع المال من أجلك. وقد هيأنا لك ملجأ في تسالي thessalie، وفيه يستقبلك أصدقائي، حماية وتقديرًا، وهناك لن يصيبك أحد بالأذى مثلما أصابك في أثينا...»(38). ولمّا كان تلاميذ سقراط، يعرفون مدى

(36) بارثلمي سانتهلير، أصول الفلسفة الإغريقية، مقدمة الترجمة الفرنسية، في: أرسطوطاليس، **الكون والفساد**، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: الدار القومية، [د. ت.])، ص 74.

(37) ثيوكاريس كيسيديس، **سقراط: مسألة الجدل**، ترجمة طلال السهيل، ط 2 (الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، 2001)، ص 227 وما بعدها.

(38) Platon, «*Criton*,» dans : Platon, *Apologie de Socrate; Criton; Phédon*, paras. 44e-46a, pp. 66-67.

خطورة ما حكم به قضاة أثينا وفق قانون المدينة ـ الدولة، فإنهم عملوا قدر الإمكان على تجنيب سقراط الموت، وهو الأستاذ الذي كوّن كثيرًا من الفلاسفة الأثينيين، من بينهم أفلاطون وأرسطو ذاته، وهذا الأخير قال قولته بعد موت الإسكندر وضعف حزبه في أثينا استنادًا إلى ما حدث لسقراط: «لن أسمح بارتكاب الجريمة ثانية في حقّ الفلسفة». ثمّ أنه كان من الأمور المألوفة جدًا هروب المسجون وفراره من أثينا، فلماذا لا يسعون لذلك، والمعني هذه المرّة هو سقراط الفيلسوف الكبير؟ هل من النافع فقدان مثل هذا الأستاذ الذي لم يكن همّه سوى الحقيقة فقط دون المنافع الأخرى؟ لكن موقف سقراط كان مغايرًا تمامًا لرغبة تلاميذه، لذا نجده يجيب أقريطون قائلًا: «لا تذكر لي مرّة ثانية أنه يجب عليّ أن ألوذ بالفرار رغم إرادة الأثينيين، لأن هذا التصرّف ليس إلا مقابلة الشر بالشر، وهذا التصرّف يمثّل أخلاقية الغوغاء وتصرفات الرعاع... تصوّر أني هربت من السجن، على الرغم من أن الحكم أو القانون قرّر أن أموت، فكيف سيكون رد فعل القوانين؟ إنها ستقول: إعلم يا سقراط إنك إن أقدمت على الهرب، فإنك بهذه المحاولة إنما تسيء إلينا (أي القوانين)، وتجعل نفسك موضوع سخرية، لذا أصغ إلينا بدل أن تصغي إلى أقريطون»[39]. ونحن نفهم مسألة واحدة هنا وهي أن سقراط أقر بأن من واجب المواطن، بل الواجب الوحيد للمواطن، هو طاعة القوانين، وكان في إمكانه أن يلجأ إلى الهرب قبل محاكمته أصلًا، لكنه قرّر أن يموت كما تشتهي القوانين[40]. لكن ألم يثبت هو ذاته، بما لا يدعو للشّك، أنه بريء من جميع التهم التي توجّه بها أصحاب الحزب الديمقراطي ضده، أي أنيتوس وزمرته الحاقدة؟ أم أنه كان فعلًا يفسد الشباب وينكر الآلهة القديمة من خلال ابتكار آلهة جديدة؟ الحقيقة أن هناك كثيرًا ممّا يمكن أن يُقال في هذه المسألة، ونخصّ بالذكر النقاط التالية، وهي النقاط التي ربما تقلب القصة السقراطية كما قدمها لنا أفلاطون:

• نقد سقراط فعلًا التصوّرَ الأدبي والميثولوجي للآلهة، وهو في هذا صاحب نزعة عقلية صارمة لا تقبل بأساطير الأوّلين. وقد رافقه في نقد التصوّر الميطيقي للألوهية الشاعر التراجيدي المعروف والمعاصر له يوربيديس. فنجد على سبيل المثال سقراط يقرّر في فايدروس أنه لا يصدق الأساطير مثل بقية الناس، لأنه يفكّر بطريقة العلماء، أي أن لكلّ حادثة سببًا طبيعيًا أحدثها؛ فأسطورة قيام الرياح الشمالية المسمّاة بورياس باختطاف أوريثيا بنت ملك أتيكا أريخيون مثلًا ليست حقيقية، ويمكن أن نعثر على تفسير عقلي لنشوء مثل هذه القصة الخيالية[41]. كما أننا نجد يوربيديس وقد تفحّص الصفات الأنثربومورفية التي اتصفت بها الآلهة الإغريقية بحسب المأثور الأدبي الذي وصل إليهم، وهو ما جعله لا يعتقد بإمكانية صدق هذه الأوصاف، إذ نجده يقول في مسرحية هيبولوتوس، معبّرًا عن سخطه على تصوّر الألوهية المألوف والمنتشر: «ماذا أقول يا زوس؟ أأقول إنك تنظر إلى الخلق؟ أم إلى قولنا إن هناك جيلًا من الآلهة ليس إلّا وهمًا وخداعًا كاذبًا نتمسّك به ولا يجدينا نفعًا، وإن المصادفة دون غيرها هي التي تسيطر على الجميع في مصائرهم. هل هناك من يقول إن في السماء آلهة، كلّا ليس فيها آلهة... أي زيوس، إن كان ثمّة زيوس...». ويواصل بروح انتقامية: «ليت الجنس البشري الفاني يستطيع الانتقام واستنزال اللعنة

(39) Ibid., paras. 50c-51b, p. 75.

(40) Platon, «*Apologie de Socrate*,» para. 17d, p. 28.

(41) أفلاطون، **محاورة فايدروس لأفلاطون، أو، عن الجمال**، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، ص 35ـ36.

على الآلهة الخالدة»[42]. ولم يتوان سقراط أيضًا عن التشكّك في مدى فعالية الصلوات التي تقدَّم للآلهة عندما استفسر عن سبب رفض الآلهة الدعوات الموجّهة إليها... إلخ[43]. والحقيقة أن مساءلة الاعتقادات اليونانية كانت قديمًا، قبل ظهور الفلسفة في أثينا ذاتها، تعود إلى العقلانية الإلياتية القديمة مجسّدةً في أفكار الشاعر المتجوّل إكزانوفانيس وقصائده[44]. والسؤال الذي يُطرح هنا: ما سبب اتهام سقراط دون يوربيديس؟ الأكيد أن التشكّك في الآلهة واتهام الثيولوجيا التقليدية ليسا السببين الوحيدين، وإلا لكان مصير الشاعر التراجيدي مشابهًا لمصير سقراط، لأنه لم يتوان في نقد الآلهة كما يتصوّرها عامة الناس، لذا فإننا نفترض أسبابًا سياسية مرتبطة بموقفه، أي سقراط، من نظام الدولة المدينة في زمانه.

• كان سقراط أيضًا يمارس ضربًا من التهكّم على الكبار في أفكارهم ومعتقداتهم. يقول ثيوكاريس كيسيديس، الفيلسوف الإغريقي المعاصر، في هذا الشأن ما يلي: «يذكر لنا أفلاطون أن الشباب، خصوصًا أبناء الأثرياء، كانوا يستمتعون معتنقين أسلوب سقراط في اختيار الأكبر سنًا منهم وإيقاعهم بالحرج والإرباك. ومن الطبيعي جدًا أن يرى ضحايا هذه الاختيارات في سقراط مفسدًا للشباب»[45]. وكأن سقراط خلق تقليدًا سيئًا في أثينا عندما وجّه آلته النقدية - العقلية لكلّ شيء، متغاضيًا عن كثير من التقاليد المتوارثة عن الإغريق، وخصوصًا احترام الكبار وعبادة الأجداد. لقد كان سقراط تقدميًا بدرجة كبيرة بالنسبة إلى عصره، نظرًا إلى اعتقاده أن الأعراف لا تقدم لنا الحقيقة، بل العقل وحده، دون أي شيء آخر، هو الطريق إلى المعرفة الصحيحة. وفي هذا التقرير الجديد تأثير سلبي في الشباب الذي تناسى التقاليد القديمة لمصلحة الجدل التهكّمي الجديد.

• لو اعتقد سقراط لحظة أنه مظلوم، وسبب الظلم هو قوانين المدينة، وهو ذاته شارك في تسيير أمور الدولة عندما عُين مرّة عضوًا في مجلس الدولة، «بل ترأّس المجلس عند محاكمة القوّاد الذين لم ينقذوا جثث القتلى بعد موقعة أوجينيس، لقبيلة أنتيوخس- وهي قبيلة سقراط ذاته - وقد حدث ذلك

(42) Euripide, *Théâtre complet. 4, Les Légendes d'Athènes: Ion, Médée, Hippolyte, les Héraclides, les Suppliantes, fragments*, traduction, introduction et notes par Henri Berguin et Georges Duclos, Garnier-Flammarion. Texte intégral; 122 (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), paras. 1407-1430, p. 214.

(43) Platon, «*Second Alcibiade*,» dans: Platon, *Second Alcibiade, Hippias Mineur, Premier Alcibiade, Euthyphron*, paras. 138a-138b, p. 35.

(44) والنص الذي وصلنا منه هو التالي:

«عزا هوميروس وهزيود إلى الآلهة ما هو شائن وموضع لوم بين البشر: السرقة، الزنا، وخداع بعضهم بعضًا. يحسب الفانون أن الآلهة تولد وتكتسي وتصيح وتتخذ أشكالًا على مثالهم. ولكن لئن كان للثيران والجياد والسباع أياد أو كان بوسعها أن تصوّر بأيديها وأن تبدع أعمالًا كالبشر، لصوّرت الجياد على مثالها صورًا للآلهة والثيران على مثالها، ولصاغ كلّ منها أجسادًا تحاكي أبدانها. يجيب الحباش أن الآلهة فطس الأنوف سود البشرة، ويحسبها التراقيون زرقاء العيون صهباء الشعر. الله واحد، وهو الأعظم بين كل الآلهة، والناس ليس كمثله بشر في البدن والعقل. يقول لحراكه بفكره كن فيكون بلا عناء. ما من إنسان يعرف أو سيعرف حقيقة الآلهة».

لهذا، يصحّ القول بأن التوجه العقلي عند سقراط وأفلاطون كان مستوحيًا من مدرسة إليا، سواء في فجرها الأدبي والديني عند إكزانوفانيس أو في طورها الفلسفي عند بارمنيدس وتلامذته المباشرين. للتوسّع في هذا الموضوع، يمكن العودة إلى الكتب التالية:

والتر كاوفمان، **التراجيديا والفلسفة**، ترجمة كامل يوسف حسين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993)، ص 26-27، و Eduard Zeller, *La Philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, traduite de l'allemand par Émile Boutroux, tome 2 (Paris: Hachette, 1882), p. 24.

(45) كيسيديس، **سقراط**، ص 228.

في عهد الديمقراطية»، فكيف له أن يحترم قوانين ظالمة؟ إن منطق العقل ليقول يجب التنبيه إلى الأخطاء، وكم من أخطاء استخرجها سقراط من المجتمع الأثيني وغير الأثيني؟

• كان سقراط يتحدث بلسان النبي، وهذا ما يمكن أن يزعج القانون والعقل والمنطق معًا، وحتى رجل السياسة الذي لا يؤمن إلا بالمعقول؛ فكم من مرّة تحدث عن «الصوت السماوي» الذي يخاطبه ويساهم في اختياراته وقراراته؟ إذ نجده يقول إن كثيرًا ما يتحدث عن وحي يأتيه، وهو الأمر الذي يهزأ منه ميلتوس في دعواه أمام المحكمة، لكن هذا الصوت الذي يوحى إليّ ليس جديدًا بل لازمني منذ طفولتي، يحضرني كلّما أقدمت على فعل من الأفعال...»[46]. أوَليس من شأن ادعاء النبوّة أو الرسالة أن يحدث قلاقل في المدينة ـ الدولة؟

• أوَليس ـ ثانية ـ من الممكن أن يكون سقراط قد «تنزّه عن الحياة»، أو قُل قرّر الموت بملء رغبته، لذا تَأوّل نيتشه قضية موت سقراط على أنها انتحار لا إعدام؛ التنازل طواعية عن حبّ الحياة لمصلحة حبّ العدم والموت، وهو ما يدلّ على أنه ضحية طغيان العقل على الحياة، والعقل يبرّر بسهولة تامة أفضلية الموت على الحياة، وهذا ما قاله سقراط بالتحديد عندما أكّد خلود الرّوح، أي من المحتمل أن الموت الذي يُقبل عليه الإنسان خير لا شرّ فيه؛ ذلك لأن الموت إما أن يكون نومًا طويلًا وإما سياحة إلى العالم الآخر حيث تحتشد أرواح الموتى في صعيد واحد، وعندئذ تسمح له الفرصة الجميلة بأن يلتقي بفحول الأبطال الذين توفّوا قبله. وممّا يحبّب في تلك الحياة أنها خالدة، فلن يكون ثمّة موت يجزع منه الناس فيكتمون آراءهم في نفوسهم... «بل يجب على الفيلسوف أن يهيئ نفسه للقاء الموتى»[47]. هذا، ويقول نيتشه في شأن موت سقراط في فصل يحمل عنوان «قضية سقراط»، قولًا مغايرًا لما تناقلته لنا أدبيات تاريخ الفلسفة متأثّرة بالرواية الأفلاطونية الجارفة: «أراد سقراط أن يقضي نحبه: ليست أثينا، إنه هو نفسه الذي مد لنفسه كأس سمّ الشوكران، لقد أرغم أثينا على أن تمدها إياه ... سقراط ليس طبيبًا، همس لنفسه: وحده الموت هو الطبيب... أمّا سقراط فلم يكن إلا مريضًا فترة طويلة من الزمن»[48].

إذن، لا يمكن نظرية أفلاطون في التضحية بالنفس الفردية ممثّلة في سقراط، من أجل تطبيق قوانين المدينة التي قد تكون ظالمة، أن تمر بنا مرورًا سليمًا تحت تأثير القصّة الكبرى (le grand récit) التي تناقلتها كتب تأريخ الفلسفة الإغريقية. إن سؤالنا، الذي نطرحه تحت تأثير قراءة الكتاب الكبير لكارل بوبر، أي **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، لا يمكن إلا أن يكون موجّهًا لمدلول هذه القصة الكبيرة؟ ما معنى أن يموت سقراط احترامًا للقانون؟ بعيدًا عن كلّ تأويلية مثالية مرتبطة بنزاهة الأخلاق السقراطية، نعتقد أن المسألة مرتبطة بتمرير فكرة ما في ذهن أفلاطون ترسم لنا العلاقة بين الفلسفة والمواطنة رسمًا قابلًا للمراجعة في زمننا الحالي، وقابلًا أيضًا لمقاربتها بوضع بعض البلدان العربية الراهن في مسألة الفكر والمواطن، أي الأنظمة العربية التي قرّرت التضحية بـ«جميع» مواطنيها من أجل استمرار الدولة. ممّ تتألف الدولة؟ أوَليس المواطن هو «ما صدق»

(46) Platon, «*Apologie de Socrate*,» paras. 31d, 39e, 40d, p. 53.

(47) Platon, «*Phédon*,» paras. 60d-61c, p. 108.

(48) Friedrich Nietzsche, «*Crépuscule des idoles*,» dans: Friedrich Nietzsche, *Oeuvres complètes de F. Nietzsche*, traduit de l'allemand par Henri Albert (Paris: Flammarion, [s. d.]), le problème de Socrate, para. 12.

الدولة بالتحديد. إن مثل هذه الأنظمة الشمولية ليستمد شرعيته الفكرية من التصوّر الأفلاطوني للمواطن والفلسفة.

كنا قد طرحنا مسألة تطوّر آراء أفلاطون في المواطنة والفلسفة. ومن الأمور المعروفة جدًا أنه من دعاة السوفوقراطية، أي حكم الفلاسفة أو حرفيًا «حكم الحكماء أو الحكمة». ولهذا الرأي كثير من التعقيبات: ما معنى أن يكون الفلاسفة هم الحكّام؟ لماذا لم يدعُ أفلاطون إلى حكم المؤرّخين أي الهيستور/قراطية؟ واليوم نسمع بهذه الدعوة من طرف المؤرّخين، معتقدين أن المؤرّخ هو المؤهّل لتسيير أمور الدولة. بل نجد دعوة للّوغوس/قراطية، أي حكم العلم والعلماء ... إلخ. يجب أن نقول إن الجميع يعتقد أنه أهل للحكم، من رجل الدين («الثيوقراطية») ورجل الاقتصاد،... إلخ. فكلٌّ ينظر من زاوية تخصّصه، ويعتقد أنه الأجدر والأكثر مسؤولية. ولئن كانت الفلسفة العلم الجامع والشامل في أثينا القرن الرابع، فإن أفلاطون اعتقد أن الفيلسوف هو المؤهّل للحكم، بل إنه ذهب في الجمهورية إلى الإقرار بأن ليس الفيلسوف فقط هو الذي يحكم، بل الفيلسوف الكبير. يقول في **الكتاب الثالث** عندما أجاب عن سؤال «من هم الحكّام؟» يجب أن يحكم الشيوخُ، وما على الشباب إلا الطاعة (les vieillards devront commander et les jeunes obéir)[49]. فماذا يستبطن هذا التقرير؟ يمثّل الشيوخ القديم، ذكرى الأجداد والأوّلين والسابقين، ويعملون على المحافظة على الدولة من خلال منع التغيير، أو على الأقل «إزعاج التغيير»، وكبح جماح الانفتاح والتجديد. ولئن كان نفع الدولة أهمّ من كلّ شيء وأسبق من أي شيء[50]، فإن سعادة الأفراد، بل ووجودهم، لا قيمة لهما أمام الهدف الأكبر وهو استمرار دولة الآباء. ومن هنا جاءت تسمية البطريركية «حبّ الآباء» كـ «حبّ الوطن»، ومن هنا نفهم أن موت سقراط كان من أجل قوانين الدولة، إنها حادثة تعبّر عن هذا التصوّر الذي يفضّل الدولة على الفرد، الجماعة على الشخص، الظلم النافع على العدل الضار ... إلخ. والاستراتيجيا التي اتّبعها أفلاطون لتقوية شرعية الحاكم الفيلسوف الكبير في السن هي مطابقة الدولة للأسرة، أي إن رجل الدولة والملك والسيد أو ربّ البيت، كلّهم شيء واحد. ولئن كانت طاعة ربّ البيت في الأسرة، وهو عمومًا الأكبر سنًا وحكمة، أمرًا لا مفرّ منه، فإن طاعة الملك في الدولة أمر ضروري أيضًا، فمن المشروع مقارنة الأسرة الكبيرة بالدولة الصغيرة[51]. والأفراد المكوّنون للأسرة لا بد لهم من أن يضحّوا بمصالحهم من أجل مصالح الأسرة الكبيرة، وبهذا يفنى الفرد في سياق الأسرة والجماعة، ويموت الشخص من أجل قانون الأسرة، مثلما مات سقراط من أجل قانون المدينة. لهذا، فإن الحاكم الذي يمثّل الدولة ليس مواطنًا عاديًا كسائر المواطنين، بل هو الذي «يحكم فوق الرجال الذين يمتلكون حقوق المواطنة المشتركة»[52]. ولم يتوان أفلاطون، من أجل سحق الفردية في الدولة، من الإشارة إلى أن قوانين الدولة ذات طابع إلهي، وهو ما يدلّ على أن الدولة ذاتها إلهية

---

(49) Platon, *La République*, introduction, traduction et notes par Robert Baccou, Garnier-Flammarion. Texte intégral; 90 (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), livre III, paras. 412a-413a, p. 164.

(50) Ibid.

(51) أفلاطون، «محاورة بوليتيكوس (رجل الدولة)»، في: أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994)، مج. 2: **محاورة بارمنيدس، محاورة بوليتكوس، محاورة السفسطائي، محاورة جورجياس، محاورة كارمايديس، محاورة ليسيس، محاورة الأخيس**، ص 111ـ112.

(52) Platon, «*Premier Alcibiade*,» dans: Platon, *Second Alcibiade, Hippias Mineur, Premier Alcibiade, Euthyphron*, paras. 125c- 127c, pp. 148-152.

المصدر، وأن أقرب الأفراد إلى العلم الإلهي هم الكبار في السن، في حين أن الصغار الذين لم تتمّ تنقيتهم وترشيدهم، ليسوا مؤهّلين للاقتراب من المصدر الإلهي؛ إذ نجد أفلاطون يقول في بداية كتاب **القوانين** إن فضل تنظيم القوانين لا يُنسب إلى البشر بل إلى الإله، فبالنسبة إلى الكريتيين، فإن الإله زيوس هو صانع قوانين الدولة، وبالنسبة إلى السيدوميين (أي الإسبرطيين)، فإنهم يعتمدون على الإله أبولو في التشريع[53]. ولم يتردد في أن يؤكد في **القوانين** أن الدولة ذات طابع إلهي: «دولتنا الإلهية»[54]، وهي الدولة المنحدرة من تراث الأجداد، لذا يجب أن يتكفل الكبار، وهم الأقرب إلى الأجداد، بتسيير شؤونها والحفاظ على صورتها. وفي هذا نجد أن أثر الاعتقاد الذي قال به هوزيود، في أن الإعصار معادن مثل الأجيال، والأقدم منها هو معدن الذهب نظرًا إلى قربه من عصر الآلهة، قد أثّر في أفلاطون أيما تأثير؛ فالدولة الحقيقية والقوية والعادلة هي الدولة التي وضعها الأجداد، ولأنهم عاشوا في عصور الآلهة، فإنهم الأجدر بالتقليد والمحاكاة. والدولة يجب ألا تتعرّض للتغير والتبدل، وهذا ما قام به الحزب الديمقراطي الذي انقلب على الأرستقراطية البطريركية لمصلحة الجيل الجديد، أي تدخّل الشباب في الدولة. وإعادة الاعتبار إلى الفرد كشخص يقتضي التحرّر والاستقلال... الخ. إن نظرية أفلاطون الإبستيمولوجية التي تعتبر التغير والحركة علامة على الزيف والخطأ والوهم، قد طبّقها على التصوّر البوليطيقي القائل بأن الدولة التي تتعرّض للتغير والإصلاحات علامة على الخطأ والظلم، لذا يجب أن تكون ثابتة ومتطابقة مع دولة الأجداد التي تغلّب الإلهي الثابت الكلي والقديم على حساب البشري المتغير الشخصي والجديد. لذا، لا نستغرب أمر أن: «كارل بوبر قد وضع أفلاطون، تلميذ سقراط وصاحب كتاب القوانين، في زمرة هيغل وماركس وباقي أنصار المجتمع الكلوي المقفل»[55] الذي لا يقبل التغير والتشخيص البشريين في مقابل تصوّره الثبات والكلية الإلهيين. إن أفلاطون لم يتوقّف لحظة واحدة عن التفكير بين نموذجين متعارضين هما الإلهي والبشري، ولم يستطع أن ينحاز ويحن على الوضع البشري، شأن وضعه هو شخصيًا، وكلّ هذا يعود إلى «إفراط معقوليته» وسعيه وراء تصوّرات العقل التي لا تعرف الحدود في سياق تفكير المطلق، في عالم كلّه حدود وشروط، والمطلق الوحيد الممكن هو المشروطية والنسبية. وفي هذا السياق يقول عبد الغفّار ميكاوي في شروحه وتعليقاته على كتاب أرسطو المسمّى **دعوة للفلسفة**: «كان ضعف الإنسان بالقياس إلى الآلهة موضوعًا أثيرًا طرقه مفكّرو اليونان وكتّابهم وشعراؤهم منذ هوميروس حتى عهد أرسطو»[56]. وهذا القول يماثل قولة أرسطو في ذات الكتاب: «إن الفيلسوف وحده من بين العاملين جميعًا هو الذي يتّصف بثبات قوانينه ونُبلها؛ ذلك لأنه الوحيد الذي يحيا وبصره مثبّت على الطبيعة وعلى كلّ ما هو إلهي. إنه يشبه الملّاح الجيد الذي يرسي سفينة حياته عند ما هو أبدي ودائم...»[57]. وبناءً على هذا كله، فإننا نعتقد أن نظرية أفلاطون لم تتغير، من محاورة أقريطون إلى

(53) أفلاطون، **القوانين**، ترجمه من اليونانية إلى الإنجليزية د. تيلور؛ نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986)، الكتاب الأول، ص 83.

(54) أفلاطون، «النواميس»، في: أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، مج. 6: **محاورة النواميس**، الكتاب 12، ص 507.

(55) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ج. 2: **المفاهيم والأصول**، ط 4 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 377.

(56) عبد الغفار مكاوي، تعليقات وشروح على بروتريبتيقوس، في: أرسطوطاليس، **دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس): كتاب مفقود لأرسطو**، قدمه للعربية مع تعليقات وشروح عبد الغفار مكاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987)، ص 94.

(57) أرسطوطاليس، **دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس)**، فقرة ب ـ50 ب 51، ص 59.

الجمهورية إلى محاورة القوانين في شأن سطوة القوانين الجمعية على الحالات الفردية وغلبة الكلي على الجزئي، على خلاف تغيير بعض آرائه السياسية بين الجمهورية والنواميس. لذا، فإننا نكرّر قول أرسطو الذي قيّم النظرية السياسية الأفلاطونية المتأخرة على النحو التالي: «إن لكتاب القوانين، الذي ألفه أفلاطون بعد كتاب الجمهورية، نفس المواضيع تقريبًا، ولذا فضّلنا ألا نطيل النظر في المنهج السياسي الذي عرضه هناك»[58]، وهذا التقرير يجعلنا نتساءل عن مصير نظرية الفرد (كمواطن) والدولة كتجسدي لحكمة الإنسان السياسية (فلسفة سياسية) في نسق أرسطو الذي لم يتحرّر كلية من النسق الجارف لأفلاطون.

ولو عرجنا، على سبيل المقارنة البسيطة، نحو نصوص أرسطو، في موضوع الفلسفة والمواطنة أو الفرد والقانون في الدولة، وبحثنا في تصوّره للعلاقة بين الفرد والمجتمع والحقيقة، فإننا نجد مدخلين أساسيين هما المدخل البوليطيقي والمدخل الإيطيقي؛ فهو يعتقد، وفي هذا كثير من الصحة، أن الأخلاق تمثّل سياسة خاصة، والسياسة تمثّل أخلاقًا عامّة، وهو ما يدلّ على أن غرض السياسة هو الخير الحقيقي والأعلى للإنسان، مثلما أن غرض الأخلاق هو السياسة المثلى للدولة[59]، وهذا يؤكد مدى ترابط خير الفرد بخير الدولة في دائرة أخلاقية متينة.

بداية، نقول إن أرسطو لم يتحرّر من نظرية السوفو/قراطية (حكم الفلاسفة) التي وجدناها عند أفلاطون، بل واصل تأكيد أن «يجب علينا أن نصبح فلاسفة إذا أردنا أن نصرف شؤون الدولة بصورة صحيحة ونشكّل حياتنا الخاصة بطريقة نافعة»[60]. وفي هذا التقرير، تواصل الاعتقاد بأن خير الدولة في ثبات مبادئها، كثبات مبادئ الفلسفة بما هي حقيقة أزلية. وهذا بالتحديد ما يحدث توترًا بين المواطن والفلسفة السياسية، بين الفرد المتغير والسياسة الفلسفية التي تروم الثبات الإلهي، وفي النهاية بين الفرد والإله. وتعود نظرية التقابل بين الزائل والخالد، بين المتغير والثابت، إلى سطح التفكير الإغريقي ككلّ، وليس الأرسطي فحسب. وعندما يحدد أرسطو الهدف من السياسة يقول إنه «الاهتمام بتنشئة نفوس المواطنين وتعليمهم الالتزام بجميع الفضائل الممكنة»[61]. هذا، وبطريقة معاكسة، يكون هدف الفضيلة غير منفصل عن المدينة، أو كما سمّاها هو الفضائل المدينية، مثل الشجاعة السياسية أو المدنية (courage civique)، والتي يشرحها أرسطو شرحًا مهمًّا، بالنظر إلى ما حلّلناه أعلاه بشأن موقف أفلاطون من الفرد والقانون، إذ نجد أرسطو يقول إن أهل المدينة ملزمون بمجابهة جميع الأخطار اتقاءً لجميع العقوبات أو الإهانات التي يتوعدهم بها القانون، أو من أجل الحصول على الامتيازات التي يعهدهم بها. من هنا، نجد أن المواطنين الأكثر همّة ونشاطًا هم المواطنون الشجعان الذين لا يعرف الجبن طريقًا إلى نفوسهم[62]؛ فالشجاعة السياسية تقتضي رفع

(58) أرسطوطاليس، **في السياسة**، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية وقدم له وعلق عليه أوغسطينس بربارة البولسي، ط 2 (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1980)، فقرة 1264ب/30، ص 65.

(59) Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. de J. Barthélemy Saint-Hilaire; rev. par Alfredo Gomez-Muller; préf. et notes d'Alfredo Gomez-Muller, le livre de poche; 4611. Classiques de la philosophie (Paris: Librairie générale française, 1992), livre 1, chap. 1, para. 11, p. 37.

(60) أرسطوطاليس، **دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس)**، فقرة ب 9، ص 32.

(61) Aristote, *Éthique à Nicomaque,* livre 1, chap. 7, para. 8, p. 61.

(62) Ibid., livre 3, chap. 9, para. 1, pp. 134-135.

ظلم القانون بدل الاستسلام له، مثلما حدث في قصة سقراط. وبهذا النص نلتمس الفارق بين تصوّر أرسطو وتصوّر أفلاطون للعلاقة الواجبة أن تكون بين المواطن والدولة.

استنتاج وتركيب

الدفاع عن القانون والمدينة بأي ثمن هو تغليب الجماعية والكُلاّنية (totalitaire) على حساب الفردية، تغليب القديم على الجديد. هذا هو تأويل بوبر لفلسفة المواطنة عند أفلاطون، وأساس نظريته يقوم على الاعتقاد بالصلاحية المطلقة للفلاسفة في تسيير أمور الدولة، ونحن نعلم أن الفيلسوف هو الذي يتعلّق بأهداب الحقيقة الكلية الثابتة البعيدة عن تغيرات العالم المحسوس. ومن نواتج هذا المنطق الفكري نجد مفهوم العدالة كطبقية، أي كون العدالة في المجتمع تتأسّس على ضرورة امتياز طبقة الحكّام، الذين هم الفلاسفة، على بقية الطبقات، وبالتالي لا تكون عدالة الدولة إلا إذا «حكم الحاكم، وعمل العامل، واسترقّ العبد»[63]. وبهذا، فإن الطبقية تسحق الفرد سحقًا فيغدو بلا قيمة وبلا رأي، ولا يمكن أن يتحرّر من طبقته. على الرغم من أن الديمقراطية تحددت، في معناها الحقيقي عند بركليس مثلًا وأرسطو أيضًا من بعده، على أنها التعامل مع القدرات لا الطبقات، مع الكفاءات لا الأصول الاجتماعية، فنجد مفهوم الديمقراطية في خطاب بركليس الشهير في إحدى مرثياته الجنائزية، والذي حفظه لها ثيوسيديديس الأثيني في كتابه المشهور *History of Peloponnesian War* (تاريخ الحرب البيلوبونيزية)، قائمًا على تحرير الفرد من قسوة الطبقية لدفع قدراته إلى أقصى ما يمكن: «إسمحوا لي بأن أقول: إن النظام الذي نأخذ به في الحكم لا يقلّد مؤسّسات جيراننا (هنا يقصد الإسبرطيين طبعًا)، فنحن أقرب أن نكون المثل الذي يُقتدى به، من أن نكون مقلّدين لأي كان. ودستورنا يعرف بالديمقراطي؛ لأن السلطة فيها ليست بيد القلّة وإنما بيد الشعب كلّه. وإذا اتصل الأمر بحلّ النزاعات الخاصة بين الأفراد، كان الجميع سواسية أمام القانون. وإذا تعلّق الأمر بتقديم شخص على آخر في مواقع المسؤولية العامة، فلا يوجد في الحسبان المنبت الطبقي، وإنما يكون التقدير للكفاءة الحقّة لصاحب الموقع؛ فلا ينكر على امرئ يمتلك القدرة على خدمة الدولة أن يحتلّ موقعًا سياسيًا بسبب فقره. وكما أن حياتنا السياسية حرّة ومفتوحة، كذلك هي علاقات كلّ فرد منا بالآخر في حياته اليومية (...) إننا قوم أحرار ومتسامحون في حياتنا الخاصة، أمّا في القضايا العامة فإننا نلتزم بالقانون»[64]. تداعيات هذا الخطاب نجدها في كتاب **البوليطيقي** لأرسطو، في صورة واضحة تدل على تأثّره العميق في هذا التحديد الأوّلي والمدهش لمفهوم الحكم الديمقراطي المحرّر من ربقة الكلّانية والطبقية القاتلة. يقول أرسطو في سياق فهمه الطابع التحريري للديمقراطية بصدد الإجابة عن السؤال المهم: هل الحياة المثلى واحدة للفرد وللدولة؟ وهو السؤال الذي يشكّل جوهر مشكلة الصراع بين الشخصية والكلية: «من الأمور الجلية أن السياسة المثلى هي التي يتيح نظامها لكلّ فرد، أن يبلغ غاية الفلاح وأن يحيا حياة سعيدة»[65]. وفي هذين التحديدين، يفترق منطق الديمقراطية التي تحرّر الفرد، ومنطق العدالة الأفلاطوني الذي يسحق الفرد في طبقته المحددة اجتماعيًا لا طبيعيًا بصور كاملة.

(63) بوبر، ص 94.

(64) ثوسيديديس، **تاريخ الحرب البيلوبونيزية**، ترجمة دينا الملاح وعمرو الملاح (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2003)، الكتاب الثاني، الفصل الرابع: «خطاب بيريكليس التأبيني»، ص 157.

(65) أرسطوطاليس، **في السياسة**، فقرة 1324 أ/24، ص 356.

الحقيقة أن الدراسة النقدية التي قدمها بوبر تحت عنوان «أحاجي أفلاطون»، لَتكشف عن الوجه الخفي للفكر السياسي الإغريقي. وإذ كنا نستعمل عبارة «جمهورية أفلاطون» من دون أي تساؤل، فإن بوبر اندهش لشيوع هذه التسمية المتناقضة؛ واندهاشه متأت من كوْن كتاب أفلاطون المسمّى **جمهورية** لم يكن جمهوريًا على الإطلاق، فهو ضحّى بالفردية لمصلحة الجمعية، وجعل قوّة الدولة أسبق من رفاهية المواطن وحريته واستقلاله ونموّه. بل جعل الأفراد حبيسي معادنهم، وهذا ما يشكّل التوجه المعادي لجوهر الديمقراطية كما حددها بركليس مثلًا أو حتى أرسطو رغم ميوله الأرستقراطية. كما أن انفتاح فكر أفلاطون أصبح موضع تساؤل في القراءة البوبرية لفلسفة التاريخ الإغريقية، لأن أفلاطون ظهر، وفق هذا التأويل المتفرّد، رجعيًا مفرطًا في رجعيته، فلم يترك مجالًا للانفتاح نحو الجديد، وجعل مستقبل الدولة في الماضي، ماضي الآباء والأجداد. هذا كله يدين للفلسفة السياسية الأفلاطونية في كونها أغلقت المجتمع اليوناني من الناحية الفلسفية، الإغلاق الذي يجعل الأفراد مسجونين في جمهورية مزيفة. لذا، فإن تأويل بوبر لعلم الاجتماع والفلسفة السياسية الأفلاطونية يضاهي في ثوريته تأويل نيتشه، الذي استطاع النيل فعلًا من ألوهية أفلاطون الوهمية، وهي الألوهية التي وقع فيها فلاسفة كثر مثل أفلوطين والفارابي وديانات كثيرة، وخصوصًا الديانة المسيحية التي أذاعت الأفلاطونية للكلّ بعدما كانت داخل أسوار الأكاديمية للخاصة.

إن حادثة موت سقراط بدعوى واجب المواطنة تثير كثيرًا من الشكوك من خلال نصوص أفلاطون التي أخذناها بالتحليل أعلاه، خاصة أوطيفرون وأقريطون والدفاع وفيدون؛ فسقراط إما سفسطائي بحيث أثبت أطروحة باطلة من خلال الجدل والمغالطة عن طريق مرافعته على براءته وبأنه غير مذنب وهو في الحقيقة تنكّر للآلهة القديمة وادعى الوحي وألّب بعض الشباب الأثيني على الكبار من خلال تعليمهم فن التهكّم والتضييق والإزعاج. وفي هذه الحالة يكون محتالًا غير صادق، سواء أكان واقعيًا أو أدبيًا كما أورد لنا أفلاطون الرواية. وهنا نندهش من التفكير الملتوي عنده، حيث إنه استعمل المغالاة وتحريف الحقائق، وهو الحكيم الذي يبحث عن الحقيقة المطلقة، أم أنه يُعتبر بريئًا فعلًا من جميع التهم التي أوردها خصومه السياسيون. وهنا نتساءل عن استسلامه للأحكام الجائرة في حقّه، على الرغم من قدرته الخارقة على صوغ الحجّة القوية والمفحمة. وفي هذه الحالة، عمل على إثبات أطروحة كلّانية الدولة التي أشرنا إلى تأويلها القوي عند بوبر. وفي كلتا الحالتين، «شوّهت» رواية أفلاطون العلاقة بين الفلسفة والمواطنة من خلال طمس المواطن بالدولة.

أما في ما يخص اعتراض شوبنهاور ونيتشه، المتعلّق بقلق العلاقة بين الفلسفة والسلطة، أو بين الفكر والسياسة، في ضوء التحليل الذي قدمناه بشأن العالق الوثيق بين ظهور المجتمع المدني وميلاد الفلسفة عند الإغريق، فإننا نعتقد أن هذين الفيلسوفين وجميع من سار في نهجهما مبرّرون بصورة جزئية فقط، فلا يمكن أن ننكر أن الدولة لا تقبل الأفكار التي تهدمها أو تشكّل خطرًا على مؤسّساتها وسلامتها. لكن الدولة نفسها لا تقبل أيضًا التأسيس للركود الفكري والتميع المعرفي والتماهي المفهومي، لأن هذا يضر ببنيتها ذاتها ويمهد لزوالها في السياق التنافسي. وخطر زوال الدولة كما يقصده شوبنهاور، ومن بعده نيتشه الذي تأثر به أيما تأثر، خاصة في سنواته الأولى من التفكير، مرتبط ربما بمواقف شخصية وحالات فردية أكثر ممّا هو مرتبط بمشكلة موضوعية جدية؛ فنحن ندري المشكلة التي تعرّض لها شوبنهاور في إلقاء محاضراته مقارنة بالنجاح الباهر الذي حققه

زميله هيغل، وربما استقالته من التدريس، وتفرغه للبحث المستقل والتفكير الحر، ومن ثم نبذه الفلسفة الجماعية أو الفكر التابع للدولة، ليس ذلك كله إلا رد فعل على هذا الحدث الذي أثّر فيه وجعله يحسّ بالنقص الفلسفي. ثمّ إن شوبنهاور ذاته لو لم يكن من أسرة ميسورة، بعد ميراثه الكبير من أموال والده المصرفي، لما استقل عن التفكير عن كنف الجامعة الألمانية. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن نيتشه، فهو لم يتحصّل على الأتباع بالدرجة التي أرادها. ثم إن منحة الجامعة، بعد عجزه الكلّي عن التدريس، هي التي سمحت له بأن يفكّر خارجها. إن تنكّر نيتشه للفكر المرتبط بالدولة هو تنكّر سلبي إلى أقصى الحدود. ثمّ إن الجامعة، وإن كانت تراقب الفكر، فإنها تراقبه في الحدود التي تسمح بالسير العادي لمؤسستها وللمجتمع أيضًا. كما أن هناك علاقة جدلية بين الفلسفة والسلطة والجامعة، فكبار موظّفي الدولة في النهاية هم نتاج الفكر الجامعي. لذا، لا مفرّ من تصحيح مسارات الدولة من خلال التفكير في الأُطر الجامعية والمساهمة في التغير من الداخل، أو التغيير العضوي الفعّال.

المصادر والمراجع References

العربية

أرسطوطاليس. **دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس): كتاب مفقود لأرسطو**. قدمه للعربية مع تعليقات وشروح عبد الغفار مكاوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.

______. **في السياسة**. نقله من الأصل اليوناني إلى العربية وقدم له وعلق عليه أوغسطينس بربارة البولسي. ط 2. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1980.

______. **الكون والفساد**. ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: الدار القومية، [د. ت.].

______. **نظام الأثينيين**. ترجمه وشرحه طه حسين. القاهرة: دار المعارف، 1961.

أفلاطون. **القوانين**. ترجمه من اليونانية إلى الإنجليزية د. تيلور؛ نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

______. **المحاورات الكاملة**. نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994. مج. 2: **محاورة بارمنيدس، محاورة بوليتكوس، محاورة السفسطائي، محاورة جورجياس، محاورة كارمايديس، محاورة ليسيس، محاورة الأخيس.**

مج. 6: **محاورة النواميس.**

______. **محاورة فايدروس لأفلاطون، أو، عن الجمال**. ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.

بوبر، كارل. **المجتمع المفتوح وأعداؤه، ج 1: أحاجي أفلاطون**. ترجمة السيد نفادي. بيروت: دار التنوير، 1998.

بياجيه، جان. **الحكم الخلقي عند الأطفال**. ترجمة محمد خيري حربي؛ مراجعة محمد ثابت الفندي. القاهرة: مكتبة مصر، 1956.

ثوسيديديس. **تاريخ الحرب البيلوبونيزية**. ترجمة دينا الملاح وعمرو الملاح. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2003.

دوركايم، إميل. في تقسيم العمل الإجتماعي. ترجمه من الفرنسية إلى العربية حافظ الجمالي. ط 2. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1982.

ديتيان، مارسيل. **اختلاق الميثولوجيا**. ترجمة مصباح الصمد؛ مراجعة بسام بركة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

العبادي، مصطفى. **العصر الهلينستي: مصر**. بيروت: دار النهضة العربية، 1981.

العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ، ج. 2: المفاهيم والأصول**. ط 4. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

غادامير، هانز جورج. **بداية الفلسفة**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2002.

فرنان، جان بيار. **أصول الفكر اليوناني**. ترجمة سليم حداد. بيروت: مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987.

كاوفمان، والتر. **التراجيديا والفلسفة**. ترجمة كامل يوسف حسين. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993.

كيسيديس، ثيوكاريس. **سقراط: مسألة الجدل**. ترجمة طلال السهيل. ط 2. الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، 2001.

______. **هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية**. ترجمة حاتم سلمان. ط 2. الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار؛ بيروت: دار الفارابي، 2001.

لالاند، أندريه. **العقل والمعايير**. ترجمة نظمي لوقا. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979.

هاملتون، أديث. **الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة**. ترجمة حنا عبود. دمشق : وزارة الثقافة، 1996.

هيجل، جورج فيلهلم فريدريك. **أصول فلسفة الحق**. ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. ج 1. القاهرة: دار الثقافة، 1981.

______. **محاضرات في فلسفة التاريخ، ج 1: العقل في التاريخ**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. ط 2. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر ، 2005.

هيرقليطس. **جدل الحب والحرب**. ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد. بيروت: دار التنوير، [د. ت.].

الأجنبية

Aristophane. *Théâtre complet, 1. Les Acharniens. Les Cavaliers. Les Nuées. Les Guêpes. La Paix*. Traduction, introduction, notices et notes par Marc-Jean Alfonsi. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Trad. de J. Barthélemy Saint-Hilaire; rev. par Alfredo Gomez-Muller; préf. et notes d'Alfredo Gomez-Muller. Le livre de poche; 4611. Classiques de la philosophie. Paris: Librairie générale française, 1992.

______. *Physique d'Aristote, ou Leçons sur les principes généraux de la nature*. Traduite en français pour la première fois et accompagnée d'une paraphrase et de notes par J. Barthélemy-Saint-Hilaire. Tome 2. Paris: A. Durand, Ladrange, 1862.

Bergson, Henri. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris: Libr. Félix Alcan, 1932.

Burnet, John. *L'Aurore de la philosophie grecque*. Edition française par Aug. Reymond. Collection d'Etudes grecques. Paris: Payot, 1919.

Cohen, Robert. *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*. 3ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1948.

Eschyle. *Les Perses*. Chronologie, présentation, dossier, bibliogr. par Danielle Sonnier; trad., notes par Danielle Sonnier et Boris Donné. GF; 1127. Paris: Flammarion, 2000.

Euripide. *Théâtre complet. 4, Les Légendes d'Athènes: Ion, Médée, Hippolyte, les Héraclides, les Suppliantes, fragments*. Traduction, introduction et notes par Henri Berguin et Georges Duclos. Garnier-Flammarion. Texte intégral; 122. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Phénoménologie de l'esprit. Traduction, présentation, notes, chronologie, bibliographie et annexes par Jean-Pierre Lefebvre. GF; 1493. Paris: Flammarion, 2012.

Nietzsche, Friedrich. *Oeuvres complètes de F. Nietzsche*. Traduit de l'allemand par Henri Albert. Paris: Flammarion, [s. d.].

Platon. *Apologie de Socrate; Criton; Phédon*. Trad., notices et notes par Emile Chambry. Garnier-Flammarion. Texte intégral; 75. Paris: Garnier-Flammarion, 1965.

______. *La République*. Introduction, traduction et notes par Robert Baccou. Garnier-Flammarion. Texte intégral; 90. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

______. *Second Alcibiade, Hippias Mineur, Premier Alcibiade, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias Majeur, Ion*. Traduction et notices et notes par Emile Chambry. Garnier-Flammarion. Texte intégral; 129. Paris: Garnier-Flammarion, 1967.

Werner, Charles. *La Philosophie grecque*. Petite bibliothèque Payot ; 14. Paris : Payot, 1962.

Zeller, Eduard. *La Philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*. Traduite de l'allemand par Émile Boutroux. Tome 2. Paris: Hachette, 1882.

زكرياء السرتي*

Zakariaa Essarti**

المثقفون في زمن التحولات التاريخية
تصادم الأدوار وعوائق بناء البدائل

Intellectuals in Times of Historic Transformations
Role Conflict and Obstacles Hindering Formation of Alternatives

ملخص: تقدم هذه الورقة البحثية الإشكاليات المرتبطة بأدوار المثقفين في ثورات الربيع العربي والمراحل الانتقالية، ومدى مساهمتهم النقدية أو المحافظة أو الدعائية أو الوعظية في صوغ الموقف منها أو الانخراط فيها، وكذا تدبير نتائجها وإفرازاتها ومخاطرها.

وفي سياق متابعة أدوار المثقفين المختلفة، تطرح الورقة مجموعة من الملاحظات والمقترحات بشأن عناوين التعدد والتصادم والالتباس، مع التمهيد لكيفية ترشيد الدور النقدي، سواء أكان محافظًا أم ثوريًا، عبر استحضار العوائق والتحديات التي تعترضه، ولا سيما في المراحل الانتقالية التي تعقب الثورات، واقتراح معالم ومداخل إجرائية تنقذ من التصادم العقيم وغير العقلاني بين الأدوار، منها تجاوز العنف نحو التفاهم والتعايش، وتوطيد الحوار المجتمعي، وإبرام الميثاق الثقافي.

الكلمات المفتاحية: المراحل الانتقالية، التحولات التاريخية، المثقف

Abstract: This paper examines the role of intellectuals during and after the Arab Spring revolutions and transitional periods, and their critical, conservative, propagandist, or preachy contribution in forming the stance towards or engagement in it, as well as managing its consequences and dangers. Pursuing the different roles of intellectuals, the present paper offers some insights and propositions regarding tropes, like pluralism, clash and ambiguity, paving the way towards rationalizing the critical role, especially in post-revolutions transitional periods.

Keywords: Transitional Periods, Historical Transformations, Intellectual

* أستاذ التواصل وتحليل الخطاب السياسي - جامعة السلطان مولاي سليمان (المغرب).

** Professor of Communications and Political Discourse Analysis at Sultan Moulay Slimane University, Morocco.

مقدمة

أفرزت الثورات العربية التي اندرجت تحت اسم «الربيع العربي» جملة من المآزق الإبستيمولوجية والمنهجية التي فرضت على الباحثين والأكاديميين أن يعيدوا صوغ قضاياها وإشكالياتها في اتجاه فهم واستيعاب التغيرات التي طاولت صيغ الفعل الثقافي والاجتماعي والسياسي، ووسائل التأثير، وأنواع الفئات والشرائح المنخرطة في الحراك الثوري.

وبعد مرور ما يفوق الأربع سنوات على اندلاع ثورات الربيع العربي، واتخاذها مسارات مختلفة إلى حد التناقض، تجدد النظر في فهم الوظائف والأدوار التي يؤديها المثقفون في مثل هذه المراحل الخطِرة التي تعقب الثورات؛ إذ تتصادم الإرادات السياسية وتتنوع مداخل تدبير الانتقال نحو النظام الديمقراطي التعددي الذي يلبي طموحات الثورة وتطلعات الشعب إيجابًا نحو تحقيق العدالة الاجتماعية والحرية والتنمية والأمن والسيادة الشعبية، وسلبًا نحو التخلص من الاستبداد والفساد وأنواع السيطرة السياسية والهيمنة الأيديولوجية على المجتمع.

كان من مخرجات تلك «الهزة» المعرفية أن أعيد طرح إشكال الوظائف والأدوار التي اضطلع - ويتعين أن يضطلع - بها المثقفون في ثورات تونس ومصر واليمن وليبيا وسورية، ومدى مساهمتهم النقدية أو المحافظة أو الدعائية أو الوعظية في صوغ الموقف منها أو الانخراط فيها، وكذا تدبير نتائجها وإفرازاتها ومخاطرها، أو بعبارة أخرى معالجة إشكالات المرحلة الانتقالية واستشراف صيغ التعايش والتفاهم والاستقرار.

والملاحظ أن تلك الوظائف والأدوار تتسم - كالمعتاد في المنعطفات التاريخية والأزمات السياسية التي اجتازتها الأمم والشعوب - بالتنوع الشديد إلى حد التناقض، فيقف المتتبع عند مواقف صنف من المثقفين «المحافظين» الذين اصطفوا إلى جانب الأنظمة السياسية وأجهزتها الأمنية في أثناء نشوب الثورات (كما في تونس ومصر)، والاحتجاجات العربية (التي لم ترق إلى مستوى الثورة كما هو شأن الاحتجاجات في المغرب والبحرين)، بدعوى المحافظة على «النظام» و«الاستقرار» و«الأمن». ويقف المتتبع أيضًا عند مواقف صنف آخر من المثقفين الذين تلكأوا في الالتحاق بأولى خطوات الثورة لكن سرعان ما انخرطوا في فعلها المتصاعد يومًا بعد يوم، على أن تباطؤهم لم يكن بالضرورة ناجمًا عن خوف من عنف السلطة السياسية وبطش أجهزتها الأمنية، أو عن احتمال فقد الامتيازات والمصالح المربوطة بها، وإنما كان ربما ناتجًا لدى بعضهم من خروج الثورات عن التمثلات والتصورات التي راودته طوال عقود، وكان هؤلاء هم أصحاب موقف نقدي من واقع مجتمعاتهم الاجتماعي والسياسي.

إن سعي المثقفين لتأكيد وظائفهم التقليدية المتمثلة في تقديم تمثلاتهم إلى الجمهور والسلطة بشأن القيم الدينية والأخلاقية، وقضايا الوحدة والعلمانية والتنمية والحداثة والمواطنة، وفي «قيادة» الجماهير إلى الكيفيات العملية الفعالة للإصلاح أو الثورة ... كل هذا لم يعد كافيًا بعد أن برز إلى السطح ما لم يكن في حسبانهم: ثورات فعلية - وليست متخيَّلة - يقودها شباب متعلم لا يستعمل الأدوات التقليدية في التعبئة والحشد والتأطير، بل يستعمل شبكات التواصل الاجتماعي، والتكنولوجيا الحديثة المتطورة جدًا، ويطيح في أسابيع أنظمةً مستبدة عمّرت طويلًا في تاريخنا الحديث.

هكذا برزت مجددًا مساءلة حقيقية، خصوصية وعمومية، لأدوار المثقفين وقدراتهم وكفاءاتهم في مضمار مواكبة التحولات المتسارعة، أو لنقُل التطلع إلى استعادة زمام **تدبير حركة الجماهير وقيادتها**، ومغالبة الميول والنزعات الاستبدادية المتجددة من بين حطام معارك المرحلة الانتقالية.

كان لزامًا علينا، ضمن هذه الورقة البحثية، أن نواجه جملة إشكاليات تتصل بالتصادم الملحوظ بين أدوار المثقفين في أتون المراحل الانتقالية التي تتلو الثورات والمنعطفات التاريخية الصعبة، مثلما هي حال بلدان الربيع العربي. وتتصل أيضًا بالآثار والمخرجات المترتبة على ذلك التنوع والتصادم والالتباس، إن على صعيد مسار تحقيق مبادئ وشعارات الثورة، أو على صعيد الهزات الارتدادية التي أصابت الاجتماع السياسي والمدني في بعض الأقطار ـ مصر واليمن وليبيا ـ فأدت إلى ميول واضحة نحو استرجاع السلطة المستبدة وهيبة العسكر وحمى الطائفة والقبيلة. كما انطوت تلك الإشكاليات على أسئلة مقلقة من قبيل:

• ما هي الإمكانات التي كشف عنها المثقفون في بلدان الربيع العربي لترسيخ الدور النقدي في اتجاه بناء البدائل الممكنة وتجاوز عوائق المرحلة الانتقالية؟

• ما الذي نستطيع تصوره من معالم ومحددات: المثقف بين الدور المنوط به بوصفه «مثقفًا» والموقف المدني والسياسي بوصفه «مواطنًا»؟

في هذا السياق، اهتمت ورقتنا البحثية بالاستدلال على صدقية فرضيتنا القائلة **إن تصادم أدوار المثقفين في زمن التحولات التاريخية، وما يحيط بها من التباس واضطراب، هو عنصر رئيسي في عملية إعاقة التحولات نفسها، وإضعاف حظوظ التدبير الأمثل للمراحل الانتقالية.** وانطلقت فرضيتنا من طبيعة الدور المعرفي والعمومي الذي يميز المثقفين من غيرهم، فيمنحهم فضائل ومزايا كثيرة، من جملتها الاقتدار على خوض لجج الاستشراف والتوقع والتبرير والتسويغ. وكذا الاقتدار على «الاختراق المعرفي والمنهجي» للواقع ومعطياته باتجاه بناء البدائل المستقبلية الممكنة لتدبير مراحل الانتقال التي تتسم عادة بالاضطراب والغموض والمفاجآت.

إن المنطلقات التي أسست فرضيتنا في هذا المسار البحثي لا يمكن تصنيفها بأي حال من الأحوال ضمن المسلّمات التي لا يستدل على صحتها، كما لا يمكن التخلي عن مسؤولية النظر في مدى مطابقتها لحقائق الواقع الثوري التي ألهمت المثقفين اجتراح مقاربات وتبرير مواقف ليس أقلها ممارسة النقد الذاتي بمرارة وقساوة بالغين. من هنا، وجدنا من المفيد إثارة جملة من القضايا والمواقف التي باتت تقليدية في الإنتاج الفكري والثقافي الذي راكمته مدارس واتجاهات متنوعة، ليس لكوننا نسعى إلى التذكير بها وإنما لأن معالجة أدوار المثقفين في زمن التحولات التاريخية تقتضي فحص المقولات والتصورات التي تداولها المثقفون والفلاسفة والباحثون والمنشغلون بأثر الإنتاج الفكري والنظري في حركية الأمم عامة، وشعوبنا العربية خاصة.

بناء على ما سلف، كان لزامًا علينا أن نجترح مقاربة تحليلية نقدية لقضايا وتصورات مترابطة، مثل قضية المثقف بين التعريف والتصنيف، وقضية محددات العلاقة التي تجمع بين المثقف والسلطة،

ومسألة الدور العمومي للمثقف، وقضية العلاقة الملتبسة بين الثقافي والسياسي. كما اخترنا أن تقوم مقاربتنا البحثية لأدوار المثقفين على تصور منهجي يجمع بين مستويين متكاملين ضمن مسار البحث: **أحدهما** مستوى المنهج التحليلي الذي يرتكز على دراسة الإشكالات الرئيسية عبر اعتماد طرائق التفكيك والاستنباط والتقييم: تفكيك المقولات والتصورات، واستنباط أوجه التشابه، وتقييم الأدوار والوظائف، **والآخر** هو مستوى المنهج المقارن، لأنه منهج يفتح أمامنا إمكانات رصد الأدوار التي دافع عنها المثقفون، سواء في مرحلة «إنجاز» الثورة أو في المرحلة الانتقالية في دول الربيع العربي. كما أن المقارنة بين مواقف المثقفين لن تكون محصورة في تجارب دول الربيع العربي، بل ستمتد الدراسة - بحسب الحاجة - لتشمل وضعية المثقفين وأدوارهم في بلدان أخرى مرت بمراحل انتقالية.

بناء عليه، اخترنا أن نجعل هذه الورقة البحثية مقسمة إلى مبحثين وخاتمة.

الثورة والمثقف .. تفكير متجدد

في الأبعاد الثقافية للثورات العربية

كانت الثورات العربية التي انطلقت من بلدان عربية مثل تونس ومصر وليبيا، بمثابة الضوء الكاشف للمفارقات المؤلمة الكامنة في المقارنة بين حيوية الشرائح الشابة المتعلمة واندفاعها نحو شوارع الثورة والاحتجاج على الاستبداد والفساد، وذهول المثقفين وعجزهم عن استيعاب المفاجأة، وهو ما أبرز إلى السطح عناوين الضعف والتهميش والتآكل التي صارت ملازمة لمصطلح «مثقف» ولحقل «الثقافة». ولم تكن أهمية الثورات والاحتجاجات الشعبية متجلية في كشف تلك العناوين المعروفة من قبل، بل في وضعها موضع مساءلة حقيقية في أفق استثمار إمكانات منعطف تاريخي نادر؛ ذلك أن هذه الثورات شكّلت - بحسب بعض الباحثين - منعطفًا تاريخيًا هائلًا ومماثلًا لمنعطف سنة 1967، حيث إن المنعطفين أنتجا معًا حركة نقد ذاتي وتفكير في الذات وفي الأحداث. وبين سنتي 1967 و2011، أعطى المفكرون النقديون العرب تشخيصًا للأزمة والشقاء. ففي سنة 1967 تشخيص الهزيمة وتغييب الشعب، وفي سنة 2011 يعود الشعب ويحتل الحيز العام(1).

لم تكن ثورات الربيع العربي سوى منعطف تاريخي جديد ومغاير؛ إذ بددت وقائع الثورتين التونسية والمصرية ونتائجهما في البلدين، وفي مجموع الوطن العربي، جملة واسعة من اليقينيات والفرضيات في الوعي السياسي العربي، سواء لدى النخب الثقافية والسياسية المرتبطة بأنظمة الحكم، أو لدى النخب المرتبطة بالمعارضات، بمقدار ما كشفت عن حدوده الاستكشافية المتواضعة في رؤية ما تحت سطح الواقع المرئي من قوى وعلاقات وإمكانات مضمرة لا تتبين إلا للتحليل الثاقب الرصين(2).

وكان من جملة النقاش الذي أثارته إفرازات الثورة في بلدان الربيع العربي، أن تجدد البحث في «معقولية» عجز المثقف عن التوقع والاستشراف، فاختلفت وجهات النظر بين القبول والرفض،

(1) إليزابيث سوزان كساب، مداخلة في: «حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي: تحليل أداء»، **المستقبل العربي**، السنة 36، العدد 415 (أيلول/ سبتمبر 2013)، ص 123.

(2) عبد الإله بلقزيز، **ثورات وخيبات: في التغيير الذي لم يكتمل**، تقديم محمد الحبيب طالب (بيروت: منتدى المعارف، 2012)، ص 116.

وبين الاعتذار والتبرير بالنظر إلى المفاجآت التي ظل الواقع الموضوعي يختزنها. هكذا ذهب بعض الباحثين إلى أنه «ليس يضيرنا في شيء أننا لم نتوقع حصول ثورة في تونس ومصر، وليس العجز عن ذلك مما يقدح في عقل النخب المثقفة والسياسية العربية؛ ذلك أن القدرة على الاستشراف والتوقع - وإن ارتفع معدلها بتدخل عوامل القياس العلمي - لا تطابق دائمًا احتمالات الواقع الموضوعي ومفاجآته غير القابلة، دائمًا، للقياس والتكميم»[3].

وفق هذه الرؤية، جرى تأكيد أن الذهول والمفاجأة والعجز الفادح في التوقع، كانت مساحة مشتركة بين النظم الحاكمة وأجهزتها الأمنية والاستخبارية من جهة، والأحزاب والنخب ومراكز الدراسات الأكاديمية من جهة أخرى، «لكن اللبيب يدرك حجم الفارق بين عجز المجتمع وعجز السلطة في توقع الأحداث. فبينما تملك السلطة المعلومات ومصادر المعلومات، ويفرض عليها موقعها السياسي تحري الدقة في كل شأن يتصل بالسياسة والشأن العام، لا يوجد في حوزة المجتمع المدني ومؤسساته ومثقفيه غير النزر اليسير من المعلومات، والكثير الكثير من الفرضيات التي قد تصدُق أو لا تصدُق»[4].

ولأن من غير الممكن - بحسب عزمي بشارة ـ توقع الثورات الشعبية العفوية بحكم تعريفها، فإن الباحث لم يبخس المثقفين العرب جهودهم؛ إذ إن عددًا منهم شخّص حالة الانسداد، كما شخّص سؤال المرحلة المقبلة على أنه سؤال طبيعة الأنظمة، وأن لا بد من طرح مسألة نظام الحكم، ويفضّل بالإصلاح، وإن استحال الإصلاح فبالثورة. على أن موقف بشارة قائم على الانتباه إلى كون نزعة تقزيم دور المثقفين العرب قبل الثورات هي نزعة مغرضة وذات أهداف سياسية شعبوية تخدم حركات سياسية فاجأتها الثورات، لكنها سارعت إلى الانضمام إليها وحصد نتائجها، مقزمة دور المثقفين الذين انتقدوا الأوضاع السابقة، ويمكنهم أن ينتقدوا هذه الحركات أيضًا[5].

ورفضًا لتلك النزعة المغرضة أيضًا، أكد بشارة أنه «ليس صحيحًا أن الثورات العربية قامت من دون مثقفين. ولكن مشكلة المثقف الثوري أن لديه صورة مسبقة عن كيف يجب أن تبدو الثورة»[6].

إن مساهمة المثقفين في ثورات الربيع العربي ما عادت خافية، إن على مستوى شعاراتها ومبادئها[7]، أو على مستوى المشاركة الميدانية إلى جانب شباب الثورة. لكن يبدو أن عمق الإشكالات الأمنية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي برزت من رحم الثورات نفسها، لم يزد وضعية المثقفين إلا ارتباكًا واضطرابًا، ولم تتغير مظاهر أزمتهم الثقافية؛ فبالرجوع إلى مرحلة ما قبل الثورات، يشار سريعًا إلى علامتين فارقتين على تضخم تلك الأزمة الثقافية: **أولاهما** أن الثقافة العربية باتت ساحة مفتوحة لحرب أهلية فكرية طاحنة بين تيارات تسربلت بجميع أنواع العتاد القتالي الأيديولوجي، على نحو

(3) المرجع نفسه، ص 64.

(4) المرجع نفسه، ص 65.

(5) عزمي بشارة، «عن المثقف والثورة»، تبين، السنة 1، العدد 4 (ربيع 2013)، ص 140.

(6) المرجع نفسه، ص 139.

(7) لا يمكن إنكار جهود المثقفين، عبر عقود، في بلورة مبادئ الحرية والكرامة والمساواة والعدالة وترسيخها في الوعي الجمعي للشعوب العربية.

أُهدرت فيه قيم الحوار والتسامح والإصغاء ... **وثانيتهما** تنامي حالة عامة من القلق في أوساط المثقفين جراء الشعور بعجز منظوماتهم عن تقديم إجابات مقْنعة عن المسائل التي يطرحها تطور المجتمع والثقافة[8].

على أن طائفة من العوائق والتحديات واجهت المثقفين في المجتمعات العربية قبل فترة الحراك الشعبي، **أولاها** سيطرة أجهزة الدولة على عملية الإرسال والاستقبال الثقافيين، **وثانيتها** انهيار الأحزاب السياسية التي شكلت، في فترات سابقة، أداة وصل بين المثقفين والمجتمع، **وثالثتها** غياب الحوار المجتمعي الذي يسمح بلقاء فئات اجتماعية مختلفة[9].

قبل فترة الحراك الشعبي، بسطت السلطة السياسية سيطرتها على المجال العمومي، واستعانت بـ«مثقفين» لتحقيق الهيمنة الأيديولوجية الكاملة على وعي الجمهور وتطلعات الشعب، واستفادت من بروز فاعلين جدد في مجالات الإعلام والاتصال شكّلوا أداة جذب مؤثرة في مضمار صناعة الوعي الزائف، ومنافسة للدور التقليدي الذي اعتاد المثقفون الاضطلاع به، فانقلب اطمئنانهم (أي المثقفين) إلى ذلك الدور شكًا وريبة، «غير أن الذي لا مراء فيه أن ذلك الشك (في اطمئنانهم إلى دورهم التقليدي) ينهل من تضافر فعل حقيقتين متلازمتين تضعان مكانة المثقف التقليدية في ميزان المراجعة. أُولاهما التداعي الذي أصاب مركزه في المراتبية الاجتماعية وفي سلم القيم، وثانيتهما تداعي قيمة بضاعته أمام منتجين جدد»[10]. وكان ذلك التداعي حافزًا مستمرًا على مواصلة نقد المثقف ودوره وأوهامه التي أصابت فاعليته بالشلل والجمود.

هكذا وجدنا في صفوف المثقفين أنفسهم من جنّد قدراته الفكرية لكشف تلك الأوهام التي تستوطن الذهن وتعرقل عمل الفكر ونشاط الفهم، وهي: الوهم الثقافي الذي يرتبط بمفهوم النخبة، والوهم الأيديولوجي الذي يرتبط بمفهوم الحرية، والوهم الإناسي الذي يرتبط بمفهوم الهوية، والوهم الماورائي الذي يرتبط بمفهوم المطابقة، والوهم الحداثي الذي يرتبط بمفهوم التنوير[11].

كما وجدنا في صفوف المثقفين من أعاد «التأكيد على أن ظرفية الأزمة هذه هي أمثل مناسبة لإعادة وعي المثقفين لدورهم كفئة. والقلق المستبد بهم اليوم ليس لحظة ضائعة في سيرتهم الذاتية، بل هو الطاقة التي يحتاجونها لكي ينجزوا التمرين النقدي الضروري لعملهم. على أن الأهم في الموضوع كله، هو أن يتقنوا طرح الأسئلة الحقيقية على أنفسهم، وممارسة الاعتراف بأخطائهم، والقطع مع أوهامهم، توصُّلًا إلى بناء دور جديد»[12].

اللافت أن انفجار الثورات العربية في مطلع سنة **2011** لم ينه أزمة المثقفين وحيرتهم واهتزاز دورهم التقليدي، بل أضاف إليها مجموعة جديدة من القضايا والإشكالات الاجتماعية والأمنية والسياسية،

(8) عبد الإله بلقزيز، **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين**، ط 2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، ص 114.

(9) فيصل دراج، مداخلة في: «حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي»، ص 141.

(10) بلقزيز، **نهاية الداعية**، ص 117.

(11) علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، ط 3 (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 27.

(12) بلقزيز، **نهاية الداعية**، ص 119.

ووضع بين أيديهم تحديات حضارية كبرى، فكان أن ازداد حضور البُعد الثقافي في السياق الثوري الجديد، وما تولد عنه من إفرازات ونتائج خطِرة.

أضحى السياق الثوري فرصة سانحة لتجديد النظر في عدد من الأسئلة والإشكاليات المرتبطة بالوظائف والأدوار العاجلة إزاء تحديات تدبير مخاض التحولات التاريخية المرتقبة، وتجديد بناء المفاهيم والتصورات «الصحيحة» وفق الأفق التحرري الذي صاغته شعارات ومبادئ الثورة. وفي معترك المواجهة والتصحيح، ألفينا طائفة من التصورات الخاطئة التي روجها بعض المثقفين إبان اندلاع الثورات، بل حتى في تضاعيف التفاعلات السياسية والاجتماعية والأمنية التي ميزت «المرحلة الانتقالية».

كان من جملة التصورات الخاطئة القول بالمقاربة السببية في مضمار فهم حدث الثورة، ذلك أن سقوط النظام السياسي واقتحام المجتمع التونسي مرحلة الانتقال الديمقراطي لم يكونا ناجمين عن جملة الأسباب الموضوعية التي ربما تكون قد أدت إلى ميلاد الثورة، لهذا تظل المقاربة السببية التي تحتفظ ضمنًا بحتميةٍ ما قاصرة عن فهم ما حدث(13).

كما كان من جملة تلك التصورات الخاطئة تصور الثورة ذاتها بأنها صراع بين الأخيار والأشرار، لأن «من يصنف طرفيها بهذا الشكل يرتكب عدة أخطاء قد تتحول إلى خطايا. فهو يحمّل المظلومين أكثر من طاقتهم، ولا يصبح قادرًا على فهم التجاوزات والأعمال المشينة، ولا حتى الجرائم التي ترتكب خلال الثورات، وهذا خطأ. كما أنه لا يصبح متجرئًا على نقدها وإدانتها حين يشخصها، وهذه خطيئة للمثقف العمومي» (14). ولا يستطيع المثقف تجاوز ذلك الخطأ إذا لم يميز بين نوعين أو مفهومين للثورة: الثورة البناءة والثورة الهدامة. فالثورة البناءة تتوافق أكثر أو أقل مع التغييرات التي يمكننا أن ننظر إليها باستحسان: الحكومة النيابية والمساواة الاجتماعية والحريات الشخصية والفكرية، في حين أن الثورة الهدامة يمكن أن تكون مسؤولة عن جميع المفاسد: الإرهاب والحروب والدكتاتورية والطغيان(15).

إلى جانب ذلك الخطأ - الذي تحول فعلًا إلى خطيئة - برزت أوجه للاستغلال الثقافي للثورات العربية المفاجئة للنخب الثقافية والسياسية، وكانت موضع نقد لاذع لدى بعض المثقفين والأكاديميين الذين أكدوا وجود أشكال معيبة من الاستغلال الثقافي لهذه الانتفاضات بدل الانخراط فيها وتصويب مسارها، والتدقيق في شعاراتها، والدخول في معركة الخروج من هذا الاستبداد السلطوي(16). والناتج

(13) مهدي مبروك، «ثورة الكرامة والحرية : قراءة أولية في الخلفيات الاجتماعية والثقافية للثورة التونسية»، في: أمحمد مالكي [وآخرون]، **ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 179.

(14) بشارة، ص 141.

(15) Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals,* Translated by Terence Kilmartin, Norton Library; N106 (New York: W. W. Norton and Co., 1962), p. 7.

(16) أكد مسعود ضاهر وجهًا من الاستغلال الثقافي، لكن للأسف اقتصر نقده على موقف الإسلاميين دون غيرهم. انظر: مسعود ضاهر، مداخلة في: «حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي»، ص 120-121.

هو محورية البُعد الثقافي في حدث الثورة وما نجم عنه من تحديات وإشكالات سياسية ودستورية وأمنية. وقد أبرز كمال عبد اللطيف أن الصور المختلفة التي اتخذتها المعارك الدستورية كشفت حدة المعارك السياسية المطروحة وارتباطها بالبُعد الثقافي. كما أظهرت هشاشة مشهدنا الثقافي، وعسر تمثُّل النخب لأوليات الأفق الحداثي ومقوماته النظرية والتاريخية[17].

ولعل الانخراط «الفعال والمبدئي» في مخاض المرحلة الانتقالية التالية للثورات، كان سيسهل مهمة المثقفين في المعالجة التشاركية والجماعية لأعراض الإقصاء والتهميش والتفتيت التي ظلت حاضرة في الحياة العامة، وهي أعراض لمرض ثقافي مزمن[18]. وقد حامت شكوك حول وجود ذلك «الانخراط الفعال والمبدئي» لدى المثقفين في بلدان الربيع العربي، وبالتحديد حول إمكانية الاتفاق على معايير وشروط واضحة ضابطة لتلك المشاركة المبدئية (أو الدور النقدي) في تدبير التحديات الخطِرة للمرحلة الانتقالية. وهذا ما يُلزمنا بالتوجه إلى دراسة وتحليل تعريف المثقف ومهمته ودوره إزاء قضايا المجتمع والتاريخ والسلطة والدولة.

المثقف وجدل التعريف والتصنيف

في هذا المبحث الثاني، نتصدى لبعض القضايا المرتبطة بالتحديدات المفهومية للمثقف كما ترد في ثنايا الجدل الفكري القائم في عصرنا الراهن؛ **أُولاها** تتمثل في تحدي بناء مرجعية لمفهوم المثقف وما ينطوي عليه من جهود ضرورية للتبيئة، و**ثانيتها** هي محنة البحث عن الجسور الواصلة بين التعاريف المختلفة للمثقف، و**ثالثتها** هي المعايير المعتمدة في تصنيف المثقفين.

التقريب التداولي لمفهوم المثقف أو بناء مرجعية للمفهوم

لا نشك في أن تفاعلات السياق الثوري العربي فرضت علينا مجددًا التصدي لبناء رؤية فكرية واضحة لمفهوم المثقف، الذي عده بعض الدارسين مفهومًا ضبابيًا[19]، على أساس ممارسة فعل الحفر المعرفي في تاريخ المفاهيم والتصورات التي رافقت نشأته، والتبست بها، فكان أن منحته مشروعية متجددة في كل منعطف تاريخي ضاغط.

ولا نشك أيضًا في أن كثيرًا من معالم الارتباك والاضطراب والانقسام المهيمنة على الوضع السياسي والأمني والاجتماعي في البلدان التي عمتها ثورات الربيع العربي، إنما يرجع بشكل جوهري إلى الأبعاد الثقافية للثورة وعلاقتها بتحقيق الانتقال نحو مراحل تاريخية أكثر استقرارًا. ومن جملة ما

(17) كمال عبد اللطيف، «ما بعد الثورات العربية: زمن المراجعات الكبرى»، ورقة مقدمة في السنوي الثالث للعلوم الاجتماعية والإنسانية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تونس، 20–22 آذار/ مارس 2014، ص 19.

(18) أشار مهدي مبروك إلى جملة من المحاذير، منها تصدع الوعي الاحتجاجي وانزياحه إلى أيديولوجيا جهوية وعشائرية، والخشية من إنتاج الإقصاء السياسي، والاتجاه باسم الشرعية الثورية إلى إعادة إنتاج منظومات شمولية باسم أيديولوجيا الخلاص. انظر: مبروك، ص 178–179.

(19) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 14.

تنطوي عليه تلك الأبعاد، التباين الواضح بين المفاهيم المسندة إلى لفظ «مثقف»، بل حتى استمرار الجدل بين طرفي القبول والرفض للمفهوم والدور.

قسم محمد عابد الجابري من قبلُ طوائف مستعملي لفظ «مثقف» إلى ثلاثة أصناف؛ فهناك من يستعملونه عن «علم»، وهُم قلة، ينشدّون إلى مرجعيته الأوروبية ويعطونه معنى من «هناك» في خطابهم العربي. أما الذين يستعملونه عن غير علم، فالغالب أن ما يتصورونه من هذا المفهوم لا يتجاوز حروف ث. ق. ف.، أي الصورة الكتابية والصوتية لـ«مثقف». وهناك من «المثقفين» العرب من لا يستعملون هذا المفهوم البتة لكونه لا يرتبط بمرجعيتهم الثقافية ولا يحيل إلى أي شيء منها، وهم أساتذة وخريجو معاهد الدراسات التراثية[20].

فرض هذا التعدد، في الدلالة والاستعمال، ضرورة الجمع بين مطلبين اثنين: أحدهما البحث في «تاريخية» مفهوم المثقف، والآخر البحث عن بناء مرجعية للمفهوم أو التبيئة الصحيحة للمفهوم بما يضمن له الاندماج في الحقل الثقافي العربي. هكذا أمكن القول إن دلالات المثقف السياسية والأيديولوجية في عصرنا مستمدة لدى كثير من المفكرين من الدور الذي يؤديه المثقفون في حياة المجتمع مثلما تجلى تاريخيًا في قضية درايفوس.

كما أن التلازم بين المطلبين سيظل مناط الغوص في دلالات المفهوم الذي اكتسبه لفظ «المثقف» عبر مراحل ومقامات ثقافية وسياسية متنوعة؛ ذلك أن التبيئة تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطًا عضويًا، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم، في آن واحد. ويتطلب بناء تلك المرجعية في الحقل المنقول إليه الاطلاع على مرجعيته الأصلية، أي على ظروف تشكّلها ومراحل تطورها، لإجراء نوع من «قياس الأشباه والنظائر»، مع الاحتفاظ دومًا بـ«الفارق» بين المرجعيتين[21].

وليس إدراك الفارق بالأمر السهل، بل إنه يشكل مساحة الاختلاف والجدل داخل الساحة الفكرية والثقافية العربية منذ أمد طويل، من جهة تأكيد أو نفي أو تحجيم التباين بين المجتمعات والأمم من حيث سياقاتها التاريخية والثقافية. والأكيد أن التوصل إلى تلك «الفوارق» لا يؤشر على نهاية البحث والاستقصاء في الإشكاليات القائمة، وإنما يفتح باب التفكير في صيغ ومضامين استثمار المعطيات الحضارية والثقافية والمهنية التي واكبت حركية «المثقفين» في التاريخ الغربي نشأة وتطورًا وصيرورة[22]، وهذا ما أكد الواجبات المعرفية التي تساعد على تحقيق مقصدية إنجاح «التقريب التداولي» لمفهوم المثقف في مجالنا العربي المعاصر.

الأبعاد الزائفة لمفهوم المثقف

أما الواجب المعرفي الآخر، فهو اجتياز محنة البحث عن الجسور الواصلة بين التعاريف المختلفة للمثقف في اتجاه نزع «الأحادية» التي تميز كثيرًا من الأطروحات الفكرية المتداولة في المجال العربي

(20) المرجع نفسه، ص 14.

(21) المرجع نفسه، ص 14.

(22) المرجع نفسه، ص 32.

المعاصر. وفي هذا المضمار، تنتصب أسئلة كثيرة، منها: هل المثقف فرد أم طبقة؟ هل المثقف مهنة كسائر المهن؟ ما هي المظاهر الزائفة لمفهوم المثقف التي يتعين تجاوزها؟

المثقف لدى بعض الدارسين كائن فردي يملك وعيًا فرديًا خاصًا ورؤية خاصة للعالم[23]؛ فهو لا يشكل مع غيره من المثقفين طبقة دون طبقات المجتمع[24]، وهو الذي - بحسب غرامشي ـ ينحاز إلى طبقة أو فئة اجتماعية، ويسعى إلى إظهار عيوب النظام القائم وهيمنته الأيديولوجية[25].

وعن المثقف والمعنى المهني، تتساءل نهوند القادري عيسى: هل المثقف مهنة/وظيفة أم صفة/حالة؟ وهل كل من يحمل شهادة جامعية مثقف، أم أن المثقف هو كل من يذهب أبعد في مجال عمله واختصاصه، متسائلًا عن معنى عمله، ومعطيًا معنى لما يجري حوله من ظواهر وأحداث؟[26].

أما بعض الباحثين، فينصرف إلى التشديد على أن المثقف لا يتعين برسالة مفترضة، إنما يتحدد كمهنة إلى جانب مهن اجتماعية متنوعة، تتضمن الصيرفي والنجار وبائع الخضار، وتلبي حاجات اجتماعية متباينة، وتتسم بضروب من النزوع أخلاقية أو غير أخلاقية. وبقدر ما يمثل الصيرفي في مهنة لا تستدعي معنى الرسالة، فإن المتعلم قائم في مهنته المحددة أيضًا[27]. لكننا نرى أن من غير المجدي التمسك بالمفهوم المهني ولا بالمفهوم الطبقي، ما دام «التحيز الثابت» للمثقف داخل المجال السياسي والاجتماعي أمرًا غير واقعي ولا تاريخي؛ فهو ـ أي المثقف ـ «موزع على هذه الانقسامات وهذه الاستقطابات. المثقف العربي ليس لديه قطبية يجري الاستقطاب على أساسها، بل هو مستقطب من جانب قطبيات أخرى، مثل السلطة والحزب والزعيم والأيديولوجيا والطبقة والطائفة والدين... وغيرها. لكن إلى أي حد هو مؤثر في قطبيته أو دائرته؟ هذا يتوقف على طبيعة علاقته بمحور تلك الدائرة»[28].

والجدير بالبيان والدراسة أن إفرازات الثورات العربية لم تزد عملية الاستقطاب إلا رسوخًا وحِدَّة، إذ تفجرت الخلافات السياسية والأيديولوجية (الطائفية والدينية والمناطقية) كما هو شأن الوضع في مصر وليبيا واليمن، وبرزت آثار السنوات العجاف التي سبقت الربيع العربي، وصار الاستقطاب أوضح تحت حماية شعارات الثورة، الحرية والعدالة والديمقراطية، بل شعارات الثورة المضادة، محاربة العنف والإرهاب و«الدولة الدينية»[29].

(23) المرجع نفسه، ص 33ـ34.

(24) أنطوان سيف، مداخلة في: «حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي»، ص 130.

(25) Antonio Gramsci, «The Intellectuals,» in: Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Edited and Translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), pp. 3-23.

(26) نهوند القادري عيسى، مداخلة في: «حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي»، ص 121.

(27) دراج، مداخلة، ص 139.

(28) فارس أبي صعب، مداخلة في: «حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي»، ص 126.

(29) لا يخفى وجود خصوصيات لكل حالة من بلدان الربيع العربي؛ ففي مصر مثلًا لم تبرز عملية الاستقطاب على أساس طائفي ولا جهوي، وإنما صار الاستقطاب على أساس أيديولوجي وسياسي يتمثل في الموقف من أحداث 30 حزيران/يونيو وانقلاب 3 تموز/ يوليو 2013.

وربما ساهمت التحديدات المفهومية غير الدقيقة للمثقف ومهمته[30] في إمداد بعض المنتسبين إلى الحقل الثقافي بمعينات على «المرونة اللازمة» لتغيير المواقع في المجال العمومي تبعًا للمصالح والأيديولوجيات والانتماءات. فكيف سيتم، مثلًا، تعريف «الحقيقة» أو «المصلحة» إذا سلّمنا بكون المثقف «هو من يهتم بتوجيه الرأي العام، أو من ينخرط في السجال العمومي، دفاعًا عن قول الحقيقة أو حرية المدينة أو مصلحة الأمة أو مستقبل البشرية؟»[31]، ويزداد الأمر التباسًا إذا سُلِّم بأن هذه المهمة والمشروعية والمسؤولية تؤهل المثقف ليصير «هو الوجه الآخر للسياسي، والمشروع البديل عنه»[32].

إن تجاوز تلك «الأحادية» في المعاني وهذا الالتباس في المهمات والأدوار، مطلب ذو أولوية بارزة، خصوصًا أن التطورات الخطِرة في أوضاعنا العربية كشفت هشاشة غير مسبوقة، فأضحى من الضروري البحث عن مداخل فكرية جديدة «غير مسبوقة» نحو استكشاف إمكانات الحد من الآثار السلبية والقاتلة للاستقطاب السياسي والأيديولوجي الذي يجعل المثقفين مجرد حبات في رحى الدولة العميقة أو الآلة القبلية والطائفية... وكذا نحو تجاوز جميع الأوهام والأبعاد الزائفة التي اقترنت، في سياقنا الثقافي العربي، باستعمال مفهوم المثقف، والتي كانت من معوقات اضطلاع المثقفين بالدور النقدي الفاعل والمؤثر في سياق تفاعلات المرحلة الانتقالية.

نذكر هنا ثلاثة أبعاد: **أولها** البُعد الذي يتجلى بالربط بين ما يدعى مثقفًا، وبعد رسولي يفترض أن هذا المثقف حامل، لزومًا، رسالة أخلاقية سامية تروم إصلاح المجتمع والالتزام بالحقيقة؛ **ثانيها** البُعد الذي يتجلى في مجانسة «المثقفين» جميعًا، حيث المثقف هو المثقف، بمعزل عن تعيينه السياسي والأيديولوجي، كما لو كان جوهرًا غير قابل للانقسام؛ **ثالثها** البُعد القائم في «التذهين المحض» الذي يعتبر أن ثقافة المثقف المفترض تأتي من خياره الذاتي، أو من قراءاته ورسالته[33].

تصنيف المثقفين...أي معيار؟

لم تكن تلك الأبعاد الزائفة هي الإرث الثقافي الوحيد الذي ورثته الثورات العربية من مرحلة الاستبداد المقيت، بل إن الثورات هذه ورثت أيضًا نقدًا مفصّلًا لوضع المثقفين وارتباطاتهم وأدوارهم وفق جملة من المعايير التي لم تحظ بالإجماع، ولا يمكن أن تحظى به. وهو نقد لا يمكن إهماله إذا ما تطلعنا إلى تفعيل الدور النقدي المطلوب من المثقفين، ولا سيما في التحولات التاريخية الكبرى.

(30) مثالها تعريف المثقف بأنه من ينخرط في المجال العام عبر الدراسة النقدية، والفكر، والتفكير حول واقع المجتمع، ويقترح الحلول لمشكلاته الكبرى، ويمثل هذا الخطاب في المجال العام يكسب تفويضًا من الرأي العام. انظر: Jeremy Jennings and Anthony Kemp_Welch (eds.), *Intellectuals in Politics: From the Dreyfus Affair to the Rushdie Affair* (London; New York: Routledge, 1997), p. 1.

(31) حرب، **أوهام النخبة**، ص 38.

(32) المرجع نفسه، ص 38.

(33) دراج، مداخلة، ص 139.

تنوعت تلك المعايير بين موضوعية المعرفة ونوعية العلاقة مع السلطة والعقلانية، وتضمن الجدل والتناظر إجراء التفاضل بين معيار وآخر. وهكذا ذهب أحد الباحثين [34] إلى أن مفهوم «موضوعية المعرفة» يساهم في الفصل بين مثقف وآخر، بمعزل عن معيار الموقف من السلطة الذي هو المرجع الأساسي في تحديد مفهوم «المثقف». وبناء عليه، يقع التمييز بين المثقف بالمعنى النظري، الذي يستأنف الخطاب النهضوي ويرهنه ويتخذ من السلطة السياسية مرجعًا أساسيًا لقراءة الظواهر الاجتماعية جميعها، والمثقف السلطوي الذي يعيد كتابةً إنتاج الخطاب السلطوي في التاريخ والثقافة والسياسات الداخلية والخارجية[35].

ولتصنيف المثقفين العرب على مستوى فاعليتهم الفكرية، وتقييمًا لمضامينها، قدّم عبد الإله بلقزيز مدخلًا إجرائيًا[36]، خلص فيه إلى نوعين من المثقفين: **أولهما** المثقف العقائدي الذي يستند وعيه الأشياءَ إلى نزعة إيمانية حادة، تدفعه - في المطاف الأخير- إلى بناء يقينيات، وإلى الاستمساك والاعتصام بها، بوصفها إدراكات صحيحة للعالم وللذات[37]، ومثال هذا النوع الأول المثقف القومي والإسلامي والماركسي والليبرالي. **وثانيهما** المثقف النقدي، وهو المثقف النَّزَّاع إلى الشك في المنطلقات والبداهات التي تعرض نفسها أمام وعيه، والذي تدفعه نزعة الشك - أكان شكًا مذهبيًا أم شكًا منهجيًا - إلى التزام الحذر والتحوط في بناء أحكام نهائية عن الأشياء، أو في التعاطي مع الأفكار والحقائق الجاهزة[38]، ومثال هذا النوع الثاني المثقف الأكاديمي والليبرالي.

قريبًا من المثقف النقدي، وفي سياق التنبيه، تحدّث علي حرب عن المثقف العقلاني والتنويري والتحرري الذي يقيم علاقة نقدية مع ذاته وفكره، على نحو يتيح له أن يتحول عمّا هو عليه، بإغناء مفاهيمه عن الحرية والعقلانية والاستنارة. لذا، فإن الذي يصنف نفسه في ملكوت العقل والحرية، لكي يطرد سواه إلى خارج هذا الملكوت، لا يحصد سوى الخرافة والظلام والاستبداد، على ما آلت إليه التجارب لدى الدعاة، في العالم العربي بنوع خاص[39].

إن الاستعمال العمومي الواسع للعقل وإمكاناته يذكّرنا بمواقف ميشال فوكو الذي وإن كان يوافق على المطلب الكانطي في الاهتمام بالراهن والدعوة إلى استخدام «العقل الخاص» استخدامًا عموميًا وفي جميع الميادين حتى نصل إلى الاستقلالية والنضج، فإنه لا يوافق على الحلول التي يقترحها كانط والمتمثلة في رعاية الدولة للعقل، ترعاه وتؤمّن تقدمه، لأن هذا التآزر

(34) دراج، مداخلة، ص 140.

(35) المرجع نفسه، ص 140.

(36) بلقزيز، **نهاية الداعية**، ص 157.

(37) المرجع نفسه، ص 158.

(38) المرجع نفسه، ص 159.

(39) حرب، **أوهام النخبة**، ص 13.

بين العقل والدولة ـ وقد تم فعلًا ـ سيجعل الجانب التنظيمي والأداتي للعقل يطغى على جانبه النقدي، فينساق إلى القسمة والتقييم والضبط، في نظام تأديبي متعدد الشبكات؛ إنه يحدد الخارج لينظم الداخل[40].

في سياق اعتماد مصطلح «المثقف العمومي» (Public)، اختار عزمي بشارة أن يضيف إلى معيار العقلانية معايير أخرى، أبرزها طبيعة الإنتاج الفكري والموقف الأخلاقي؛ فمن المفترض أن تقتصر صفة المثقف على من ينتج إنتاجًا فكريًا كونيًا وأصيلًا فعلًا، ويساهم في مناقشة الشأن العام بأدوات عقلانية، ومن منطلق المواقف الأخلاقية. المثقف العمومي هو ذلك القادر على الجمع بين الثقافة الواسعة (معارفه الشاملة والعابرة للتخصصات) والفكر العقلاني واتخاذ الموقف[41]، على أن إثبات المثقفين جدارتهم في ميدان الإنتاج المعرفي شرط يؤهلهم - في نظر بلقزيز ـ لاستحقاق دور الدفاع عن القيم، وعن الأمة والوطن[42].

ومهما يمكن أن يقال عن أهمية «التصنيف الدقيق والموضوعي» للمثقفين، وعن إمكانية صوغه النظري وحدود تطبيقه في تحليل الأدوار، فإن استمرار الجدل والاختلاف بشأن المعايير ينطوي على ثلاثة عناصر، على الأقل، وجب الحذر منها:

أولها الترسيم النظري للاستقطاب والتفتيت، ومعناه انتقال الاستقطاب المذكور أعلاه من مستوى «الواقع» إلى مستوى النظر؛ **ثانيها** الطابع التجزيئي في المقاربة أو الرؤية الفكرية، ومعناه استناد التصنيف إلى معيار واحد أو زاوية نظر واحدة؛ **ثالثها** عجز النخب الفكرية عن الانتقال من «فهم» واقع المثقفين إلى بناء استراتيجيا جماعية مضبوطة تسمح بتطويق الخلاف وتوسيع دائرة الاتفاق بين المكونات السياسية والثقافية، على اعتبار أن جوهر المأزق الحضاري العربي ـ لدى السيد ياسين ـ لا يكمن أساسًا في الفجوة المعرفية التي تفصلنا عن جميع الدول المتقدمة، بقدر ما يرد إلى غياب الرؤية الاستراتيجية، وهي الصورة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لمجتمع ما في السنوات العشرين المقبلة[43].

الثقافة والسياسة .. من الاحتواء إلى العلاقة المنتجة

قبل تفجر ثورات الربيع العربي، وفي سياق نقد المثقف، ساهمت قراءات فكرية متنوعة في فض الاشتباك بين الثقافة والسياسة، وذلك عبر تأكيد أنه «يمكن للسياسيين أن يناضلوا - بل هذا

(40) عبد العزيز العيادي، **ميشال فوكو: المعرفة والسلطة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994)، ص 11.

(41) بشارة، ص 131.

(42) بلقزيز، **نهاية الداعية**، ص 157.

(43) إبتسام الكتبي [وآخرون]، **إلى أين يذهب العرب؟: رؤية 30 مفكراً في مستقبل الثورات العربية**، فكرة وتقديم سليمان عبد المنعم؛ مراجعة وتدقيق حسن جواد قبيسي ورفيف رضا صيداوي؛ إعداد الرسوم البيانية والجداول رفيف رضا صيداوي ورنا غوش؛ منسقة المشروع علا ماجد، معارف (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ مؤسسة الفكر العربي، 2012)، ص 326.

واجبهم - من أجل توسعة مجال المشاركة السياسية، ومن أجل انتزاع الحقوق الديمقراطية في التعبير والتمثيل والمشاركة، ولكن المثقفين هم من تؤول إليهم - بقوة الأمر الواقع - مهمة إنجاز الأهداف التحتية لذلك النضال السياسي الديمقراطي، وليست هذه الأهداف سوى نقد التأليه السلطوي، وتعرية خلفيته الاستبدادية، لتسهيل تجريده من الهالة القداسية التي يؤسس بها شرعيته المطعون فيها»[44].

وربما اكتسب مثل هذا التمييز فاعلية معرفية في السياق الإصلاحي الديمقراطي، حيث ترتكز مهمة المثقف على كشف خطايا الاستبداد الوراثي أو العسكري أو الحزبي أو الطائفي. لكنْ تقليديًا، وبفعل المعارك الشديدة التي خاضتها الأنظمة الشمولية العربية طوال عقود ضد المثقفين عمومًا، والمثقفين النقديين المعارضين خصوصًا، جرى التمييز في موضوع العلاقة بين الثقافة والسياسة بين أنماط مختلفة من وضعيات المثقفين:

• انكماش المثقف على ذاته رغبة في الاستقلال والابتعاد عن السياسة، وهو ما كان يعني حتمًا قبول التهميش، والاكتفاء بدور محدود في ترشيد خيارات المجتمع والدولة. وترجع الأصول النظرية لهذه الوضعية إلى رؤى فكرية أبرزها تصور إدوار سعيد للمثقف بكونه الشخص القادر على قول الحقيقة، الشجاع الغاضب لمصلحة من لا يملك قوة كبيرة .. وبكون المثقف الحقيقي هو من يعيش على الدوام في منفى اختياري، وعلى هامش المجتمع[45].

• مباشرة المثقف متطلبات المواجهة السياسية مع السلطة المستبدة، وهو ما كان يعني التباس دور المثقف بدور السياسي، أو لنقُل افتقاد المثقف دوره في التوجيه والاقتراح وحماية القيم، في مقابل مباشرة الخطابة السياسية وملاحقة الأهداف العملية. والجدير بالذكر في هذا السياق موافقة الفكرة القائلة إن التباس الأدوار بين المثقف النقدي والمؤرخ والسياسي المعارض هو جزء من ثالوث التحديات الذي يواجهه المثقف، والذي يضم أيضًا انهيار الجامعة بوصفها الإطار التقليدي للمثقف للتعبير عن الأفكار، والاحتواء السياسي بتقديم قراءات ملائمة للمرحلة[46].

• اندماج المثقف في خيارات المؤسسة الرسمية، السلطوية والحزبية، السياسية والثقافية. وهذا ما كان يعني قبولًا بقواعد اللعبة النظامية، وتحقيقًا لمفهوم الهيمنة الأيديولوجية على المجتمع.

مع تفجر الثورات العربية في بداية العقد الثاني من الألفية الثالثة، وضمن مسار استكشاف الأدوار المفترضة للمثقفين في تدبير إفرازات الثورة والمرحلة الانتقالية، لم يعد مقبولًا حصر الإشكاليات والتحديات المستجدة في ثنائية السلطة والجمهور، لأن عمليات الانقسام والاستقطاب في مجتمعات الربيع العربي ازدادت تشابكًا وتعقيدًا، بل امتدت آثارها وهزاتها الارتدادية إلى الأقطار العربية الأخرى.

(44) بلقزيز، **نهاية الداعية**، ص 124.

(45) Jennings and Kemp-Welch, *Intellectuals in Politics*, pp. 1-2.

(46) محمد نور الدين أفاية، «ورقة العمل حول أداء المثقفين في معمعة الأحداث: ملاحظات وتساؤلات»، في: «حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي»، ص 109.

وبهذا الصدد، لا يمكن أن ننكر مثلًا كون الانقسام السياسي والأيديولوجي الحاد في المجتمع المصري، بسبب أحداث 30 حزيران/يونيو وانقلاب 3 تموز/يوليو 2013، أفضى إلى انقسام عمودي في صفوف المثقفين في البلدان العربية الأخرى من منطلق تأييد أو رفض الانقلاب العسكري على أول رئيس منتخب.

ليس غريبًا الإقرار بأن مصادر الاستقطاب تتعدد وتتشابك في أزمنة التحولات التاريخية الكبرى، مثلما هو الأمر في حالتنا العربية الراهنة، حيث يكون المثقفون متأرجحين بين حدَّي التأثير أو الخضوع لمراكز الاستقطاب السلطوي أو الحزبي أو الطائفي أو الإعلامي أو الجهوي العشائري أو حتى الاستقطاب الخارجي (الخليجي والأوروبي والأميركي والتركي..) مثلما يجري حاليًا في بلدان الثورات.

وحيث يكون مطلوبًا منهم التفكير مليًّا في تبعات الاختيار بين الأدوار على أساس مقاربة دقيقة وشاملة لمسألة الحدود بين الثقافة والسياسة، بين الفكر والخطابة، بين حماية القيم وتثبيت المنجزات العملية، بين ترسيخ الهوية وملاحقة الأهداف الميدانية. «ومع ذلك، لا وجود لتسوية مستديمة بين الثقافة والسياسة. لم يحصل ذلك في الماضي، ولا يتوقع حصوله في المستقبل؛ لكلٍّ منطلقاته وحساباته وأدواته ومقاصده. يرنو المثقف، من حيث المبدأ، إلى تحصيل المعرفة وإشهار الحقيقة، وتعمل السلطة على ترتيب شؤون النظام وتوفير شروط التوازن»[47].

والظاهر أن الاختلافات البارزة في شأن السياسة، من حيث القاموس والمرجعيات وأنماط التبادل، تبين إلى أي حد تبدو البلدان العربية بحاجة إلى الإعلاء من شأن المشترك الوطني، وإلى إطلاق مشروع ثقافي عصري حقًّا يعضد ويقوي المنحى التاريخي الذي يشهده الوطن العربي، وتعزيز مؤسسات التعبير ووسائله الحديثة، وإنتاج مقومات الثقافة العصرية ونشرها. لكن هل هذا الأفق يمتلك ما يلزم من شروط الصدقية؟ ذلك ما تشك فيه مجموعة من المثقفين[48].

ربما مبعث الشك لدى قطاع عريض من المثقفين هو الانتكاسة الكبرى في مسار الثورات، متجلية في أمارات العودة القوية للقبضة الأمنية كما في الحالة المصرية، وعودة الانقسام الطائفي والقبلي كما في الحالتين اليمنية والليبية. وفي هذا المنعطف الخطِر، لا يصح تجاهل التباس الأدوار لدى بعض المثقفين في مصر الذين اغتروا بما قدموه من خدمات «معرفية وثقافية» في مواقف متعددة، أبرزها معركتهم مع وزير الثقافة علاء عبد العزيز في عهد الرئيس السابق محمد مرسي؛ و«من النافل القول إن خدمات المثقف للسياسة والسياسيين ليست معرفية أو ثقافية في طبيعتها، حتى وإن خالها ـ هو ـ كذلك، بل هي ـ بالتعريف ـ خدمات سياسية بلا زيادة ولا نقصان. إنه يؤديها بوصفه مناضلًا، في المقام الأول، وليس بوصفه مثقفًا أو مالكًا للرأسمال المعرفي»[49].

(47) المرجع نفسه، ص 113.

(48) المرجع نفسه، ص 116.

(49) بلقزيز، **نهاية الداعية**، ص 166.

بينما كان مطلوبًا بالفعل أن يقدم المثقفون إسنادًا ثقافيًا ومعرفيًا لشباب الثورة وللمناضلين من الأحزاب والتنظيمات السياسية والحقوقية الذين فوجئوا بانهيار أنظمة الاستبداد سريعًا، فإن معارفهم وخبراتهم لم تسعفهم في التصدي لإشكالات المرحلة الانتقالية التي تتميز عادة بقدر وافر من الصعوبة والتعقيد والتشابك. ومن أهل الفكر والنظر من يوافقنا في الإقرار بأن الأسباب العميقة لمختلف ما يجري تعود إلى غياب الإسناد الثقافي للمعركة من أجل الديمقراطية والانتقال الديمقراطي في هذه البلدان، وذلك على الرغم مما يمكن أن يقال عن الأنظمة السابقة، وثقافة الإصلاح والتعددية الحزبية، في هذه المجتمعات[50]. ولهذا وجدنا أن من الضروري، من الناحية التاريخية، تأكيد أهمية تفعيل الدور النقدي للمثقف بما يطور حضوره في القضايا الكبرى، وأحيانًا في التفصيلات، خاصة في المنعطفات التاريخية الكبرى مثل الثورات العربية وما أعقبها من إفرازات أمنية وسياسية واجتماعية خطِرة.

وسيكون لذلك الدور النقدي أثر فعال إذا تجاوزنا أسطورة الفصل الحاسم أو الاستبعاد المتبادل بين الثقافة والسياسة، وسعينا لخلق مجال تداولي يتيح للعلاقة بين الثقافة والسياسة أن تكون منتجة وفعالة، بمعنى أن يؤدي انفتاح المفكر على المجال السياسي إلى تغيير سياسته الفكرية، وبشكل يتيح له ابتكار إمكانات جديدة للتأمل والتفكير، كما يؤدي انفتاح رجل السياسة على منتجات الفكر إلى تغيير فكره السياسي، وبصورة تتيح له اشتقاق إمكانات جديدة للعمل والتدبير[51].

للمثقفين أدوار.. نحو رفع الالتباس والتصادم

لم تفلح الثورات في بلدان الربيع العربي، ولا الانتكاسات والهزات العنيفة التي تلتها، في ترشيد النقاش السياسي والجدل الفكري بشأن وضعيات المثقفين وأدوارهم في مجتمعاتنا العربية، بل ارتفعت حدة اللوم واشتد النقد تجاه مواقفهم من الثورة وما صاحبها من تحولات وإشكالات أمنية واجتماعية وسياسية واقتصادية، إلى درجة التشكيك في استمرار وجود دور للمثقف، خصوصًا مع تعاظم وطغيان أدوار المتدخلين الآخرين في المجالات الاقتصادية والمالية والإعلامية والاتصالية، وفقدان الفاعل السياسي نفسه هوامش التأثير في مسار هذه الدينامية الجديدة الجارفة، فكيف بالأحرى يمكن المثقف، الحامل رأس ماله الرمزي، وحقائقه المثالية، أن يكون له تأثير في الواقع، أو يساهم، مؤسسيًا وعمليًا، في الحد من الانهيار، أو في الإصلاح أو المساهمة في «الانتقال الديمقراطي»؟[52].

بيد أن اشتداد ذلك النقد، الذي كان إيجابيًا وضروريًا، لم ينته إلى بروز بوادر تجاوز إشكالية التباس الأدوار وتصادمها، أو على الأقل، بلورة قواعد وضوابط موجهة لكيفية النهوض بالدور التاريخي المنتج في معمعة الاضطراب الكلي الذي يكاد يعصف بأسس العمران العربي المعاصر.

(50) عبد اللطيف، «ما بعد الثورات العربية»، ص 14.

(51) حرب، **أوهام النخبة**، ص 16.

(52) أفاية، ص 109.

بناء عليه، نرنو في سياق متابعة الأدوار المرصودة، إلى تسجيل بعض الملاحظات بشأن عناوين التعدد والتصادم والالتباس، والتمهيد لكيفية ترشيد الدور النقدي، أكان محافظًا أم ثوريًا.

المثقفون وتعدد الأدوار

نطلق من مسلّمة مفادها أن تعدد تعاريف المثقف ومعايير تصنيفهم هو سبب موصل إلى تعدد الأدوار والمهمات المسندة إليهم، وأن تجاوز هذا التعدد أو إلغاءه أمر غير ممكن لا اليوم ولا غدًا. وإنما الممكن والمتاح هو إبطال مفاعيله السلبية والمدمرة الناتجة من الالتباس والتصادم اللذين شهدناهما قبل الثورات وبعدها.

كان من جملة الأدوار التي توجه إليها النقد الشديد، قبل انطلاق الثورات وحتى بعد اشتعالها، الدور النخبوي والدور الشعبوي، وكلاهما يتضمن أخطارًا ونتائج وخيمة.

بين الدور النخبوي والدور الشعبوي

ظل كثير من المثقفين، بفعل تهميش السلطة المستبدة في ظل الدولة الوطنية القومية، يشكو العجزَ عن المساهمة الفعلية في تعبئة الشعوب العربية وتوجيهها نحو تحقيق الأهداف والمبادئ المعرفية والاجتماعية والسياسية (التنوير والحرية والعدالة..)، وهذا ما يبرر لدينا اهتمام الأطروحات النقدية بإدانة الدور النخبوي الذي اطمأن إليه المثقفون أمدًا طويلًا، وبإعلان نهاية هذا الدور «الذي وصل إلى مأزقه، بعد كل هذا الفشل النضالي والعقم الفكري. ومعنى القول، أن الممكن الآن، المجدي والمثمر، هو أن يعمل المثقف على تغيير صورته عن نفسه، بحيث يعيد ابتكاره لدوره»[53].

إن الواقع السياسي والاجتماعي، في العقدين الأخيرين، كما في الاحتجاجات الجارية، كشف عددًا من أوهام النخبة عن ذاتها، وأخضع أساطيرها لامتحان عسير جعلها، عن وعي صادق أو على الرغم منها، تتساءل عن صدقية تأليفها وقيمة كتابتها، وفاعلية أدائها، في سياق لا يمتلك تقاليد الاعتراف أو آداب الإنصات، وأحرى أن يمنح لمنتجي رأس المال الرمزي الأهمية الاجتماعية المميزة التي يحوزها في أوطان أخرى. ومن ثم، فإن الحديث عن المثقف، اليوم، يندرج ضمن مناخ عام لم يعد يحتمل تبرير نعت المثقف بوصفه «مرشدًا» أو حاملًا رسالة أو مبشرًا بحقيقة استثنائية أو داعية لمشروع شمولي[54].

إن محاصرة الداعية في تعريف المثقف لمهمته هي معركة علمية[55] تنبه إلى ضرورة تفعيل الدور المعرفي أو تفعيل وظيفة إنتاج المعرفة، التي يختص بها المثقفون، وهي ليست انعزالًا أو انسحابًا من التاريخ، أو إضرابًا أكاديميًا عن الالتزام، بل هي نفسها التزام: التزام بخط العقل والإنتاج والإبداع،

(53) حرب، **أوهام النخبة**، ص 14.

(54) أفاية، ص 108.

(55) بلقزيز، **نهاية الداعية**، ص 161.

والتزام بالنضال ضد الجهل والخرافة والأمية، والتزام بالنضال ضد الاستبداد والكبت وقمع حرية التعبير والبحث العلمي، والتزام بإسداء الخدمة للوطن والشعب من خلال تحقيق تراكم للمعارف هو ـ اليوم ـ الشرط التحتي الذي لا شرط سواه لكسب معركة التقدم[56].

خلاصة القول هنا أن المسألة تقتضي معالجة طرفين لا ينفصل أحدهما عن الآخر؛ يتجلى الطرف **الأول** في الاضطلاع بالدور المعرفي الذي يعني إنتاج المعرفة، وترسيخ خط الإبداع والتميز، ونفي معاني التقليد والتنميط. وهذا كله يوجب التوظيف الأمثل للتفاوت والتمايز القائم، إذ «لا قيمة لأي حديث عن المثقفين بصيغة الجمع. هناك حاجة واقعية ومنهجية لبناء قدر أكبر من التمييز بينهم، ومن التصنيف لنوعياتهم، حتى يستقيم التفكير في أدوارهم ووظائفهم»[57].

ويتجلى الطرف **الثاني** من المسألة في مقاومة إغراء الدور النخبوي الذي يعني التعالي على الجمهور، والتعايش مع وهم الرسالية والتبشير. وهذا سبب جوهري في إفقاد المثقفين صلتهم بالجمهور؛ بواقعيته وبساطة مقارباته وممكنات تفكيره. وربما كان سببًا أيضًا في انحصار فاعليتهم، قبل ثورات الربيع العربي، ضمن دائرة «تسجيل ورصد الوقائع الاجتماعية الباهظة التي تراكمت طويلًا وانفجرت في شكل ثورة شاملة»[58].

من المفارقات الجديرة بالتأمل أن النخب المثقفة تغرق في أوهامها وتستبد بها نرجسيتها، فيكون مآل ذلك جهل المثقفين بأن مجتمعهم الصغير يشكل جمهورًا لا يعقل، وعزلتهم عن الناس الذين يريدون تحريرهم أو تنويرهم، فضلًا عن ممارساتهم الاستبدادية داخل قطاعهم الخاص، حيث تسود علاقات الاستبعاد المتبادل وأشكال النفي الرمزي[59].

ومن اللافت أن الدور النخبوي ينطوي أحيانًا على تقديس الأيديولوجيا، وهو ما يدخل صنفًا من المثقفين في ما يمكن أن ندعوه «الدور الأيديولوجي»، الذي يمنعهم غالبًا من الإنصات إلى هدير الوقائع وأزيز التحولات. بيد أن «نقد هذا الدور، لا يعني موت الإيديولوجيا، كما يستخلص أصحاب العقل الإيديولوجي المشغولون دومًا بحراسة هوياتهم وأفكارهم من غضب الوقائع. فالأفكار تواجه إشكالياتها ليس في العالم العربي وحسب، بل أيضًا في العالم الغربي حيث تضعف الديمقراطية ويتراجع التنوير وتتشظى العقلانية»[60]، وإنما يعني بالأولى أن نسعى إلى إبطال مفاعيله السلبية، أو على الأقل محاصرتها لتجنب الإضرار بالدور المعرفي والنقدي الذي يتعين أن يضطلع به المثقفون بشكل دائم مهما تكن خطورة التحولات والإشكالات التاريخية والسياسية.

(56) المرجع نفسه، ص 168.

(57) المرجع نفسه، ص 133.

(58) فيصل دراج، «ثورة مصر لم تنتظر المثقفين»، **الحياة**، 2014/3/10، في: http://alhayat.com/

(59) علي حرب، «فكر النهضة بين الإحياء والتنوير: محمد حسين هيكل مثالًا»، **عالم الفكر**، السنة 29، العدد 3 (كانون الثاني يناير ـ آذار/ مارس 2001)، ص 120.

(60) حرب، **أوهام النخبة**، ص 29.

في المقابل، وُجه النقد الشديد إلى المثقفين المندفعين نحو ممارسة دور الشعبوية، لما ينطوي عليه من مخاطر أكيدة تتهدد الاجتماع الثقافي والسياسي العربي في مراحل تاريخية حساسة؛ «إن الشعبوية إذ تتحاشى السقوط في النخبوية، محاولة ـ بذلك ـ تحويل السياسة إلى ملكية عمومية، تسقط في ما هو أفظع من السياسة: في فك التحالف بين النخبة والجماهير، وفي تجريد الممارسة السياسية من عقلها!»[61].

ينطوي مثل هذا القول على التحذير من تأكّل الدور المعرفي الذي تحتاج إليه شعوبنا الرازحة تحت كلكل الأمية والجهل والتهميش. لكننا نستبعد التوافق إذا ما تعلق الأمر بمصداق الشعبوية في واقعنا الثوري والانتقالي الحالي، نظرًا إلى وجود خيط رفيع بين الشعبوية والابتذال من جهة، والمشاركة القريبة من هموم وتطلعات الجماهير من جهة أخرى. فنحن نواجه، مثلًا، اللامعنى في الانتقاد الهجومي الذي وجّهه بلقزيز إلى المثقفين المساندين للحراك الثوري في سورية، متهمًا إياهم بالسعي إلى «إعادة إنتاج خطاب شعبوي مبتذل في لحظة حريق يلتهم عمران اجتماع بلدانهم من دون أن يرف لهم جفن، أو يردعهم رادع أخلاقي من أنفسهم وضمائرهم»[62]. وهل ثمة شعبوية أعظم وأخطر من التلبيس على الناس بتزييف وعيهم، وتحريف مسار المنازلة التاريخية الحاسمة مع الأنظمة المستبدة باسم مبادئ وشعارات الممانعة والمقاومة؟

بالتباس وتصادم الأدوار... مقترحات للترشيد

نتساءل هل كانت أدوار المثقفين محصورة في الدور النخبوي والدور الشعبوي؟ طبعًا، لا، فهذا التقسيم إنما يستند إلى معيار ضمني هو معيار العلاقة مع الجمهور، وما ينتج منه من تفريعات متعددة لا يمكن حصرها بالمعنى الواقعي، وإن كان يسهل ضبطها بالمعنى النظري التجريدي.

ثمة أدوار كثيرة يمكن استقصاؤها انطلاقًا من أداء المثقفين أنفسهم، ومن النقد الغني الذي تراكم طوال سنوات الاستبداد الكريه الذي انكمش على نفسه مع زلزال الثورات العربية، ثم عاد لينقلب على بعضها. وهي أدوار تتحدد بمعايير معرفية وسياسية، منها ما يتعلق بمفعول الدور المعرفي وحدوده، ومنها ما يتصل بالعلاقة مع السلطة، ومنها ما ينبني على الحدود بين الثقافة والسياسة.

ولأننا نعيش مرحلة تاريخية حبلى بالتطلعات المشروعة نحو قيم الحرية والكرامة والعدالة والسيادة، وانطلاقًا من المعطى الأخلاقي، فإننا نتخذ الموقف من الثورات العربية الحالية - بتفاعلاتها وإفرازاتها ـ معيارًا حاسمًا في تمييز المثقفين بعضهم من بعض، وفي تصنيف أدوارهم وتقييمها. وفي الوقت ذاته، نغتنم فرصة البحث والدراسة لكشف أسباب ودواعي تصادم الأدوار والتباسها على الجمهور، مجتهدين في شحذ القوة الاقتراحية لترشيد التعامل معها.

من جملة تلك الأسباب، ضعف الموقف النفسي والأخلاقي لدى بعض المثقفين أمام إغراء المال والشهرة، وهو ما أدى إلى تغيرات مذهلة في مواقعهم عبر الانتقال من معسكر إلى معسكر، وكشف

(61) بلقزيز، **نهاية الداعية**، ص 126.

(62) عبد الإله بلقزيز، مداخلة في: «حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي»، ص 123.

حجم الانقلاب الفجائعي الحاصل في المنظومات القيمية للمثقفين العرب، عقب غزوة الغاز والنفط للاجتماع الثقافي العربي في السنوات الأخيرة(63).

ومن الأسباب أيضًا انكفاء المثقفين على ذواتهم، وابتعادهم عن العمل الثقافي الجماعي، وهو ما يقلص فرص التنسيق والتكامل في الأداء والموقف. وربما نفاجأ أحيانًا بتبلور موقف جماعي للمثقفين مثلما حدث في اعتصام وزارة الثقافة المصرية للمطالبة برحيل الوزير علاء عبد العزيز في عهد الرئيس السابق محمد مرسي، ومثلما حدث عقب اغتيال السياسي التونسي شكري بلعيد. وتقديرنا لهذا الاستثناء هو لجوء بعض المثقفين إلى تغليب الدور الأيديولوجي بدل تعميق فعالية الدور المعرفي النقدي، أو مباشرتهم مقتضيات النضال السياسي اليومي.

ومن الأسباب كذلك، سوء تقدير المثقف خطورة الوضع الثوري وإفرازاته، وربما يكون هذا نابعًا من طبيعة التخصص العلمي الذي يصدر عنه في بناء مواقفه وآرائه بشأن الثورة والتغيير. ومعنى هذا أن التفاوت في الدور المعرفي - الذي يرجع في الأصل إلى درجة وعمق الإنتاج العلمي والأدبي والفني - يعد سببًا مهمًا في اختلاف تلك المواقف التي توقع شعوبنا في مزيد من التيه والحيرة، وهي التي تتطلع إلى الاستنجاد بمن يملكون قدرات معرفية ومواقف أخلاقية داعمة لقيم الحرية والعدل والكرامة وحقوق الإنسان.

وتحت عنوان «سوء تقدير المثقف للوضع الثوري»، نصنف إطراء بعض المثقفين أداء المؤسسة العسكرية في كلٍّ من تونس ومصر، على ما بينهما من فوارق في التاريخ والدور والأداء. ومثال ذلك ما أقره بلقزيز من كون المؤسسة العسكرية قد تصرفت في البلدين، خلال الثورتين، كما ينبغي لأي مؤسسة عسكرية متحضرة في العالم المعاصر، تحترم رسالتها الوطنية، أن تتصرف. احترمت تكليفها الدستوري، ولم تحد عن منطوقه ومعناه، وتحملت مسؤوليتها في حماية المجتمع والدولة معًا من الانهيار(64). ويتمادى هذا الموقف الداعم وغير المشروط، الذي نراه ثمرة للانفعال العاطفي مع المنجز الثوري، ليؤكد أن المؤسسة العسكرية العربية، بما فعلته في أثناء الثورة، تخرج من منطقة الالتباس هذه، المفروضة عليها من قبل عصابات سياسية حاكمة وفاسدة، لتصحح صورتها في الوعي الجمعي، وتنظفها مما علق بها من تشويه وإساءات، ولكي تعيد تعريف نفسها بما هي المؤسسة الوطنية الضامنة للسيادة والاستقلال والشرعية الشعبية(65). ولئن كان مثل هذا التقدير صحيحًا في الحالة التونسية، فإن الأمر مختلف جدًا في الحالة المصرية التي لم يثبت فيها قادة الجيش أنهم حماة للمجتمع والدولة والشرعية الشعبية.

ومع اعتبار الاختلافات البارزة على مستوى الأوضاع الثورية في كلٍّ من سورية واليمن وليبيا ومصر وتونس، وعلى مستوى المؤسسات والأجهزة الأمنية والسياسية والقضائية والإعلامية المضادة للثورة،

(63) المرجع نفسه، ص 123.

(64) بلقزيز، **ثورات وخيبات**، ص 67-68.

(65) المرجع نفسه، ص 70.

فإن من أعظم الأسباب التي ساهمت في التباس الموقف على الجماهير في النظر إلى دور المثقف، استثمار الممارسة النقدية في الهجوم على الثورة وقادتها من الشباب، وفي تشويه صورة مسانديها من الأحزاب والنقابات والمنظمات. وقد «تبين في المواقف النقدية للحدث، وهي في الأغلب الأعم معدّة لمواجهة الحدث وإبراز حدوده، أنها تعتمد سجلًا واحدًا في ما ترسله من مواقف بهدف التشكيك في خلفياته وأبعاده»(66).

إن الدور النقدي للمثقف، المستند إلى عمق الإنتاج العلمي وأصالته، والمصحوب بالموقف الأخلاقي النبيل(67)، لهو العاصم من التباس الأدوار وتقلّبها وتصادمها العقيم وغير العقلاني. ومن هنا، «يكمن دور المثقف العمومي في نقد الثقافة والقيم السائدة والناتجة من هيمنة ثقافة الاستبداد، وفي التثقيف على قيم الثورة كتحرر من الاستبداد»(68).

بهذا المعنى التحرري، ندرك هدف المثقف من وراء نقده للواقع؛ إنه البحث الدائم عن كيفية تغيير الواقع - بحسب تعبير محمد عابد الجابري - لا أن نسكت عنه، مكتفين بمحاربة «انعكاسه الأيديولوجي»، لا أن نستنجد بالفكر الليبرالي وحده، لكونه هو الفكر الذي صارع، في أوروبا، الفكر السابق له، أي الفكر الإقطاعي. إن ما صلح هناك لا يصلح هنا بالضرورة، وإلا كان صحيحًا أنه «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». كلا، هناك في الحالتين معًا معطيات موضوعية حسية مختلفة جدًا(69).

وليس تغيير الواقع هو ذلك السعي الدؤوب إلى التغيير المباشر للبنى والمؤسسات السياسية، فهذه مهمة المناضل السياسي بالأساس. أما المثقف فهو يلتفت إلى نقد الأسس الفكرية والثقافية لتلك المؤسسات، وإلى صرف المواطنين عن المعتقدات والتصورات المنافية للتحرر والإبداع، والمعاكسة لقيم العمل والتنمية والحداثة.

هكذا يكون الدور النقدي للمثقفين، بالشروط والمقومات المذكورة أعلاه، المنقذَ من التصادم والتقلب في الأدوار، والجسرَ الذي يسمح للوعي الجماعي بالعبور من مناطق الاشتباك والالتباس والحيرة إلى بر التنوع الفكري والسياسي الذي يضمن الغنى الثقافي ويبعد الفقر والجدب.

ذلك العبور هو أحد المداخل المساعِدة على تجنب تصادم الأدوار، وبعبارة أخرى، هو الانتقال من «التصادم المفلس» إلى «التنوع المنتج». وثاني المداخل هو ترسيخ العمل الثقافي الجماعي

(66) كمال عبد اللطيف، «الحدث التونسي وأسئلة الإصلاح السياسي العربي: أولويات وسياقات وآفاق»، في: مالكي [وآخرون]، ص 374.

(67) نستحضر هنا قول جان بول سارتر «المثقف هو الشخص الذي يتدخل في ما لا يعنيه»، أي في ما يعني المجتمع كله. انظر: Annie Cohen_Solal, *Sartre: 1905-1980*, collection Folio. Essais; 116 (Paris: Gallimard, 1989), pp. 588_589.

(68) بشارة، ص 141.

(69) محمد عابد الجابري، **المؤتمر الاستثنائي: الجزء الأول، مرحلة الإعداد التنظيمي والفكري**، **مواقف إضاءات وشهادات**؛ 8 (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2002)، ص 63.

الذي يمكّن المثقفين من تنسيق الجهود واستثمار التخصصات العلمية في تطوير الدور المعرفي، والنهوض بأعباء التحديات والمعارك الكبرى والمصيرية. أما ثالث المداخل، فهو تفعيل الموقف الأخلاقي بوصفه ركنًا من أركان مفهوم المثقف، وشرطًا لازمًا لأداء الدور النقدي بشكل ناجع في التحولات التاريخية التي تجتازها مجتمعاتنا ضمن سياق محلي وإقليمي وعالمي متوتر.

في الدور النقدي، الماهية وتداعيات التنميط

– في ماهية الدور النقدي

نبحث في هذه الفقرة عن معالم لمقاربة ماهية الدور النقدي كما وصفناه منذ قليل بناء على كونه مستندًا إلى عمق الإنتاج العلمي وأصالته، ومصحوبًا بالموقف الأخلاقي النبيل ـ المنقذ من التصادم العقيم وغير العقلاني بين الأدوار، والجسر الذي يسمح للوعي الجماعي بالعبور من مناطق الاشتباك والالتباس والحيرة إلى بر التنوع الفكري والسياسي الذي يضمن الغنى الثقافي ويبعد الفقر والجدب.

ذلك أن الثورات العربية بمسارها المثمر والفواجعي في آن، وبنتائجها المختلفة داخليًا وخارجيًا، أرغمت العقل العربي على معاودة النظر والتفكير في ماهية الدور النقدي الذي على المثقفين أن يضطلعوا به، مهما اشتدت الأزمات وكيفما كانت العوائق. كما أرغمته على استثمار مفردات التراث النقدي العربي (قبل الحراك الثوري) والعالمي (في التحولات التاريخية)، سواء ما كان منه منصبًّا على نقد السلطة السياسية، أو ما كان منصبًّا على تقييم سلوك الجمهور ومواقفه، أو حتى نقد العولمة وتداعياتها السياسية والثقافية.

ولأن المثقف ليس معصومًا من الزلل والتوهم، فإن الدور النقدي اقتضى توسيع مجال النقد والمساءلة ليشمل النقد الذاتي للمثقفين، بالإضافة إلى نقد الجمهور والسلطة. وجوهر نقد المثقف «هو سعي لاستعادة المثقف سلطته بممارسته لفاعليته الفكرية، وذلك عبر إعادة صوغه لمفهومه عن السلطة، أو عبر إعادة ابتكاره لدوره»[70]. وهنا ينبغي الحذر الشديد من إعادة إنتاج «سلطة قهرية جديدة» باسم الدور النقدي، ولا سيما أن السلطة تتميز بطابع الالتباس من جهة، وبالقدرة على الانتشار والاستمرار والتجدد من جهة أخرى، «فمن يصرخ: لا، لسلطة الدولة، هو ذاته من يهمس: نعم، لحزبه»[71]. وسبيل المثقف نحو ابتكار هذا الدور يبتدئ من «صوغ الأفكار من جديد في ضوء الحدث وفي أتون التجربة وعلى ساحة المراهنة، بصرف الأسئلة وزحزحة الإشكالات، أو بخلق المفهومات وابتداع الممارسات. وذلك هو الإمكان لاكتساب المصداقية الفكرية وممارسة الفاعلية المجتمعية»[72].

(70) حرب، **أوهام النخبة**، ص 22.

(71) Jean-Toussaint Desanti, *Le Philosophe et les pouvoirs: Entretiens avec Pascal Lainé et Blandine Barret-Kriegel*, l’ordre des choses (Paris: Calmann-Lévy, 1976), p. 471.

(72) حرب، **أوهام النخبة**، ص 22.

معنى هذا أن على الفكر النقدي أن يتجدد باستمرار، في ظل تسارع الأحداث وتضارب المواقف، لا في استراحة الصومعة أو محراب التأمل المجرد. ويتأكد ذلك المنحى التجديدي في المضمون النقدي، خاصة بعد ملاحظة فشل التصورات والمشاريع الأيديولوجية للتغيير، والتي استمعت إلى أنساقها ومفاهيمها أكثر من إنصاتها لدلالات الواقع الاجتماعي والسياسي المتحول.

ومعنى المعنى أن تكون الممارسة النقدية للمثقفين في صلب التحولات التاريخية التي تجري على أسماع السياسيين والإعلاميين وأبصارهم بشكل خاص، مع العلم أن هؤلاء يقعون في أسر المعطيات الواقعية اليومية، بينما يستطيع المثقفون أن يشغلوا قدراتهم المعرفية لبناء رؤى وتصورات تعلو على «اليومي والمباشر». ومن ثم، تلتزم الممارسة النقدية بتجاوز مظاهر العقم والفشل والتزييف في معارك الدفاع عن العدالة والحرية والحقيقة، وفي معايشة هموم شعوبنا من فوق الانتماءات الطائفية والقبلية والأيديولوجية.

إن ماهية الدور النقدي تكمن، في اعتقادنا، في تجاوز الانكفاء على الذات وتقوية الصلة بين الثقافة والسياسة، خلافًا لما جرى التنظير له طوال عقود من الزمن، وما جرى تفعيله في أزمنة الثورة[73]. و«لا يعني عمل كل قطاع بخصوصيته الفصل الحاسم أو الاستبعاد المتبادل، بقدر ما يعني خلق مجال تداولي يتيح للعلاقة بين الثقافة والسياسة أن تكون منتجة وفعالة»[74].

لا يمكن أن نقبل إسناد صفة المثقفين إلا إلى من يجعلون من تخصصاتهم العلمية منطلقًا للانفتاح على هموم أمتهم ومشكلاتها، عبر تطوير المقترحات والمشاريع الكفيلة بتحقيق الطموحات الكبرى، وعبر ممانعة العوائق والتحديات السياسية والاجتماعية والثقافية. إنهم - بحسب تعبير تشومسكي - «مؤهلون لفضح أكاذيب الحكومات، وتحليل التصرفات في ارتباط مع أسبابها وبواعثها ومقاصدها الخفية في كثير من الأحيان»[75]. ولن نستغرب حينئذ أن يؤدي المثقفون ثمن جرأتهم ونقدهم كما هو شائع في جميع مراحل التاريخ الإنساني؛ ففي زمبابوي مثلًا اتُّهم المثقفون الذين عارضوا التاريخ الوطني بالاستفادة المالية من موقفهم[76]، بينما لقي آخرون حتفهم، أو ألقي بهم في السجون والمنافي.

إننا ندرك كون تفعيل المجال التداولي بين الثقافة والسياسة لا يعني بالضرورة الدخول في ممارسة نقدية منتجة، بل يحتمل أيضًا الدخول في منعرجات خطِرة، ليس أقلها تزوير المثقف معنى الثقافة ووظيفتها في المجتمع، وإعادة تعريف فعاليته خارج نطاقها، وتحويلها إلى سلعة تدر عليه ربحًا

(73) عاد المثقفون في مصر، بعد انقلاب 3 تموز/يوليو 2013، إلى الاهتمام بـ «الشأن الثقافي» متمثلًا في إعادة هيكلة وزارة الثقافة، وكيفية إصلاح القطاع الثقافي بمحاوره ومجالاته، بينما تحتضن السجون آلاف المعتقلين السياسيين، وتوزع «محاكم العدالة العسكرية» أحكام الإعدام والمؤبد على شركاء ثورة 25 يناير.

(74) حرب، **أوهام النخبة**، ص 16.

(75) Noam Chomsky, «The Responsibility of Intellectuals,» *The New York Review of Books* (23 February 1967), at: www.chomsky.info/articles/19670223.htm

(76) Blessing-Miles Tendi, *How Intellectuals Made History in Zimbabwe* (London: Africa Research Institute, 2010), p. 8.

ماديًا أو رمزيًا. وفي هذه الحالة، يعطل حاسته النقدية، فيخون دوره، ويسقط في التبريرية[77]. وليس أقلها أيضًا الاستسلام للمفاعيل السلبية، المدمرة أو المحرفة، الناجمة عن جملة العوائق المتعددة، أبرزها «النظام السياسي المسيطر، والنظام الإعلامي العالمي المهيمن. وفي هذه الحال، يجد المثقف المستبعد وغير المرغوب فيه نفسه أمام ضرورة البحث عن حلفاء جدد ليخرق جدار الأجندة الإعلامية، وليفتح اللعبة السياسية المقفلة على نفسها»[78]. ومن الجدير بالذكر في هذا المضمار كون العوائق تزداد صلابة وتشعبًا في السياقات الثورية، فيتعين أن تتضاعف الجهود المطلوبة رغم قلة الإمكانات وكثرة التقاطعات الاجتماعية والسياسية بين الفاعلين المحليين والدوليين، ورغم الاضطراب الأمني البيّن.

ولئن كان المثقفون في العالم الغربي يستمدون قوّتهم من الحرية السياسية، ومن الوصول إلى المعلومة، وحرية التعبير[79]، فإن المثقفين في أوطاننا يستمدون رصيدهم ومكانتهم من جهودهم في ساحات المقاومة الفكرية والنضال الثقافي لتحقيق تلك الحريات الضرورية للنهضة والتنمية والديمقراطية.

ينبغي أن تتوجه تلك الجهود النقدية المطلوبة ـ في تقديرنا ـ إلى أكثر من الوجهتين المعهودتين؛ وجهة تفكيك مطلقات السلطة وأوهامها وأفعالها القهرية، ووجهة تعرية القاع المتخلف للنظام الاجتماعي[80]. فثمة وجهات أخرى لا تقل اعتبارًا وأهمية وأولوية، منها تعرية الدعاية المسمومة التي يبثها الإعلام العالمي والعربي المعادي للطموحات المشروعة التي عبّرت عنها شعارات الثوار في ميادين وشوارع عربية كثيرة، ومنها مقاومة آثار التحالفات الدولية والإقليمية و«الداخلية» (الدولة العميقة بالتعبير المصري) الصانعة والمساندة للثورة المضادة، استشرافًا لأفق عظيم هو استعادة الحضارة العربية ألقها وزهوتها.

إن الرهان الحقيقي على هذا الهدف ـ وفق رأي سليمان العسكري ـ لن يكون إلا باستمساك المثقفين بمواقفهم، وبالإصرار على إنتاج ثقافي جديد ومختلف، يحاول أن يحلل الظواهر ويرصدها بعيدًا عن الشعارات والإغراق في تقدير النفس، كرد فعل على الإحساس بالهزيمة، أو الدونية[81].

– في معنى «الالتزام»... خوفًا من التنميط

عبّرنا من قبل عن كوننا نعيش مرحلة تاريخية حبلى بالتطلعات الشعبية المشروعة نحو قيم الحرية والكرامة والعدالة والسيادة، وهو ما يفرض علينا أخلاقيًا أن نجند إمكاناتنا المعرفية لخدمة تلك التطلعات، ومواكبة التحولات التي تتولد من رحم الثورات، لأن مهمة المثقف الثوري «لا تنتهي

(77) بلقزيز، مداخلة، ص 122.

(78) القادري عيسى، ص 121.

(79) Chomsky, «The Responsibility of Intellectuals,» 18/10/2014 at : www.chomsky.info/articles/19670223.htm

(80) بلقزيز، **نهاية الداعية**، ص 122.

(81) الكتبي [وآخرون]، ص 325ـ326.

مع تفجر الثورة، بل تصبح أكثر تعقيدًا، وأكثر أهمية في الوقت ذاته. إن الطريق الوحيد لنقد الثورة والاضطلاع بدور المثقف العمومي تجاهها، هو اتخاذ موقف حازم إلى جانبها»[82]، الأمر الذي يعني حتمًا أن نتخذ الموقف من الثورات العربية الحالية - بتفاعلاتها وإفرازاتها ـ معيارًا حاسمًا في تمييز المثقفين بعضهم من بعض، وفي تصنيف أدوارهم وتقييمها. لكن، هل يؤدي تبنّي هذا المعيار إلى تضييق دلالة الموقف النقدي؟ وهل من الضروري أن يكون المثقف مساندًا للثورات كيفما كانت أهدافها ومساراتها الحالية والمستقبلية؟ ألا يحتمل هذا المسار الوقوع في عملية تنميط غير مقصود للدور النقدي؟

يجدر بنا أن نؤكد بداية أن حقل الثقافة هو في الأساس حقل التعدد والتنوع. وإذا كان السياسي يتخذ قراراته ومبادراته ضمن مجال مقيد بالاشتراطات والاحتمالات المعدودة، فإن المثقف يخوض معارك ذات طبيعة فكرية مفتوحة باستمرار على ممكنات معرفية وتداولية متعددة. وهنا يكمن الدور الخلّاق للمثقفين القادرين، بحكم رسوخهم في تخصصاتهم المعرفية وأخلاقيتهم العالية، على القيام بالمسؤولية النقدية ضمن شروط تاريخية صعبة.

بناء عليه، وحرصًا على اتساع دلالة الموقف النقدي، نعتقد في حرية المثقف في أن يكون مع الثورة أو ضدها، «ولا يحق لنا القول إن المثقف هو ذلك الذي لا بد أن يقف إلى جانب الثورة أو ذلك الذي يتخذ نقده صيغًا ثورية، مع أن فئة المثقفين عمومًا تميل إلى رفع قيم مثل الحرية والعدالة الاجتماعية فوق قيم مثل النظام والتقاليد وإرث الآباء والأجداد»[83]. معنى هذا أن ضمان فعالية أداء المثقف يوقفنا على الشرط المشروط، وهو أن تكون ممارسته النقدية في إطار الدفاع عن تقاليد الدولة الديمقراطية، العادلة الحامية للمواطنين على اختلاف انتماءاتهم العقدية والأيديولوجية والطائفية والقبلية والجهوية، بمعنى أن تكون الممارسة النقدية في خدمة دولة المؤسسات لا في خدمة الأنظمة السياسية القائمة على تقديس حكم الفرد أو العشيرة أو الطائفة.

ومن التشوهات التي لحقت بمسمى الموقف النقدي، وبعيدًا عن التقيد بالموقف الأخلاقي وبالشرط المشروط، مساهمة مجموعة من المثقفين في مصر، مثلًا، في تقويض المؤسسات الديمقراطية الناتجة من ثورة 25 يناير تحت تأثير الخصومة الأيديولوجية مع التيار الإسلامي، فكانت النتيجة نسف المسار الثوري بكليته، وتسهيل عودة المؤسسة العسكرية إلى السيطرة على الدولة المصرية، بل تسهيل عودة «تأليه الحاكم» المنقذ للأمة والضامن لمستقبلها. و«في هذه الخيانة التي يقترفها المثقف تجاه دوره النقدي ووظيفته التنويرية، يحكم على نفسه بأن يتحول إلى لسان ناطق بالمنزع العصبوي، إلى كائن يرتضي النهوض بدور تفيه: الدفاع عن القبيلة كائنًا ما كان أمرها»[84].

(82) بشارة، ص 142.

(83) المرجع نفسه، ص 137.

(84) بلقزيز، **نهاية الداعية**، ص 130.

وكشفت الثورات أيضًا عن موقف فريق آخر من المثقفين، يريد أن يكون محايدًا وثوريًا معًا، ويقدم قراءاته للمرحلة على أساس محاباة السلطة حينًا ومشايعة الثوار أو المعارضين حينًا آخر. وكان من مخرجات هذا المسار المتناقض هو الإضرار بدور المثقف، والتلبيس على الشعوب، والتراجع النسبي للنقد.

إن من الأولويات الملحة العناية الكبرى بمهمة نقد المثقف ودوره قبل الحديث عن الدور النقدي العمومي داخل المجتمع، وبإزاء مؤسسات الدولة وخططها ومشاريعها. بل تلك المهمة هي جوهر هذا الدور النقدي الذي على المثقف أن يضطلع به باقتدار وكفاءة. وحينئذ يكتشف المثقفون خطيئتهم المميتة التي لا تكمن في صوغ الأفكار، مهما كانت مضللة، ولكن في الميل إلى فرضها على الآخرين[85]؛ فهم يكتشفون تسلطهم على من يريدون تحريرهم، وجهلهم بموضوع التغيير، ومفعول الحجب والإقصاء في خطاباتهم، ومنطقهم الأصولي التراجعي في التعامل مع الأحداث والأفكار والأشخاص[86]. ولتفادي هذا المنطق، والابتعاد عن مفاعيل السلطوية والحجب والإقصاء، يتعين السعي إلى بلورة تصور واضح، وغير نمطي، للالتزام النقدي للمثقف أو للدور المعرفي النقدي الذي تحتاج إليه شعوبنا في مثل هذه المراحل والمنعطفات التاريخية الخطِرة، إذ تتعاظم أخطار الهيمنة الاستعمارية الجديدة للقوى الكبرى في العالم تحت عناوين جديدة مثل محاربة التنظيمات الإرهابية. بالمقابل تتقهقر في سلم أولوياتهم المبادرات الإيجابية الداعمة للتحول الديمقراطي في بلداننا، لفائدة تطوير التواصل والتنسيق مع الحكومات المستبدة في المنطقة العربية دونما خجل ولا شعور بالذنب.

إن مطلب الالتزام الذي يمتلك راهنية إجرائية يصعب استبعادها، يفترض الانتباه إلى توافر ثلاث مهمات: **أولاها** المهمة العلمية ـ المعرفية وهي التنوير، **وثانيتها** المهمة الاجتماعية المرتبطة بمفهوم الحرية وهي الاستقلال الذاتي، **وثالثتها** المهمة الوطنية وهي حماية السيادة الثقافية[87]. على أن هذه المهمات ليست على جهة الحصر، كما أنها بحاجة إلى نقاش مجتمعي، غير نخبوي، يقفز على ما يمكن أن ندعوه «ممارسة دور القاضي على الدولة والمجتمع»، وذلك لتحقيق أمرين على الأقل: تحديد الدلالات المقصودة والعملية (القابلة للتحويل إلى إجراءات عامة) ومن ثم جعل الالتزام النقدي نوعًا من الالتزام المجتمعي المتوافق عليه. وهي أيضًا بحاجة إلى تجديد المعنى من بين تضاعيف الممارسة والتجربة، لأن «من الأمور الجوهرية جدًا، في أي فهم للثورات في العصر الحديث، أن تتزامن فكرة الحرية مع التجربة لبداية جديدة. وبما إن الفكرة الحاضرة للعالم الحر هي أن الحرية، وليست العدالة والعظمة، تمثل المعيار الأعلى للحكم على الهيئات السياسية، فإنه ليس فهمنا للثورة وحده، بل مفهومنا كذلك للحرية الذي هو ثوري الأصل، هما اللذان عليهما يتوقف قبولنا ورفضنا لذلك التزامن»[88].

(85) Paul Johnson, «The Heartless Lovers of Humankind,» *The Wall Street Journal*, 5/1/1987.

(86) حرب، **أوهام النخبة**، ص 30.

(87) أفاية، ص 112.

(88) حنة أرندت، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب ومراجعة رامز بورسلان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 39.

خاتمة: في بناء البدائل

من المثقف الفرد إلى المؤسسات الثقافية

استحضرنا في الفقرات السابقة جانبًا من العوائق والتحديات التي تعترض الدور النقدي للمثقف، خاصة في المراحل الانتقالية التي تعقب الثورات، وهو ما يفرض على أهل الفكر والنظر أن يسعوا لاجتراح البدائل والمقاربات النسقية على أساس فكرة تنوع المداخل الوصفية والتفسيرية، وفكرة تكامل المخرجات الإجرائية في الواقع السياسي والثقافي معًا. وبناء عليه، يكون مجديًا تقديم توصيفات دقيقة وجامعة للطور الانتقالي العربي لأجل فهم واستيعاب مآزقه وحاجاته، ومنها - بحسب كمال عبد اللطيف ـ الارتباك والمفارقة والمراجعات الكبرى[89].

تتجلى أبعاد الارتباك والمفارقة في جميع تفصيلات المشهد السياسي الثوري، بل حتى في البلدان التي لم تشملها هزات الربيع العربي واجتياحاته. ولا تنكشف خطوات الأطراف المتصارعة ومواقفها إلا عن تدهور متفاقم وارتباك مستمر. وتتجلى تلك الأبعاد أيضًا في مفردات الوضع الاجتماعي والثقافي العربي، إذ يعاني الوسط الثقافي، كما المجتمع العربي برمّته، على ما يبدو، غياب آلية إنتاجية وتبادلية مبدعة تتمثل في مسألة الاعتراف[90]. كما «أن المثقف أو المهتم بالمسألة الثقافية يشعر، أو يعي بشقاء نسبي ومتفاوت، أن مجال إنتاج وتداول الأفكار والرموز والقيم يسود فيه قلق بارز، وحيرة تستوطن ذاتية من يجد نفسه داخل هذا المجال أو قريبًا منه»[91].

إن تجاوز مفردات الارتباك والقلق في وضعنا السياسي والثقافي يفرض القيام بالمراجعات الفكرية الكبرى التي لا يمكن أن يتخلف عنها المثقفون الملتزمون بدورهم العمومي النقدي، الذي يقتضي منح الأولوية للعمل الثقافي الجماعي، وذلك ضمن منظور استراتيجي يستحضر مقولة محمد عابد الجابري: «نعم، نحن لا نقول بضرورة أسبقية الثورة الاجتماعية الاقتصادية السياسية، على الثورة الثقافية .. ولكن هل يمكن القيام بثورة ثقافية بواسطة ‹التبعية الثقافية للغير›؟»[92].

فالمراجعات الكبرى المطلوبة في المراحل الانتقالية تحتم علينا أن نؤسس على «أن ترتيب برنامج الطور الانتقالي لا يمكن أن يكون إلا جماعيًا. إنه برنامج يخص المجتمع في لحظة سعيه لتخطي آثار ما بعد الانفجارات، وبناء جسور العبور التي تهيئ للانتقال الديمقراطي. كما نفترض أن أزمنة ما بعد الثورات، تعد بامتياز أزمنة للتوافقات المرحلية الموقتة»[93]. وتكمن أهمية تنسيق الأدوار النقدية وتكاملها بين المثقفين ـ في نظرنا ـ في كونها لا تنحصر في دعم وترشيد عملية التحول الديمقراطي

(89) عبد اللطيف، «ما بعد الثورات العربية»، ص 26.

(90) أفاية، ص 109.

(91) المرجع نفسه، ص 108.

(92) الجابري، المؤتمر الاستثنائي، ص 64.

(93) عبد اللطيف، «ما بعد الثورات العربية»، ص 11.

الذي تتطلع إليه شعوبنا، بل تكمن أيضًا في تأهيلها لمواكبة مجمل التحولات التاريخية التي تحيط بنا إقليميًا وعالميًا.

ضمن هذا الأفق التاريخي الواسع، يتعين قبول التنوع الفكري والسياسي بما يسمح باحتمالات وممكنات، منها الاتجاه إلى استحضار سؤال مركزي هو: ما هي المؤسسات الثقافية العربية القادرة على التغيير؟ و«لأننا اليوم نعيش في عصر مؤسسات، وليس عصر الفرد، يكون المطلوب، إذًا، مؤسسات ثقافية عربية قادرة على جمع مثقفي التغيير ضمن برنامج تحدد نقاطه بأشكال مختلفة»[94]، ومنها الاتجاه إلى تطوير المؤسسات الثقافية الموجودة نحو استيعاب متطلبات المرحلة الانتقالية التي تتهددها أخطار الانقلاب على مبادئ الثورة كما يجري التحضير له في بلدان أخرى غير مصر وفق سيناريوهات مختلفة (اليمن وليبيا).

إن الاعتماد على مبدأ تفعيل العمل المؤسسي الثقافي لا يلغي الدور النقدي للمثقف الفرد، بل لا يمكن إنجاح الأول في غياب فعالية الثاني، خصوصًا إذا استحضرنا معطيات جوهرية مثل تفاوت الدور المعرفي، وتنوع الاتجاهات النقدية والمشاريع الفكرية في أوساط المثقفين، وهو ما لا يمكن تجاهله وإغفاله. كما يساهم العمل الجماعي، عبر قنوات الحوار والتعاون والتنسيق، في تقليص أخطار التباس الأدوار وتصادمها، ودعم صمود الجماهير الثائرة في وجه الثورة المضادة والتحالفات المحلية والإقليمية والدولية الداعمة لها.

مداخل إجرائية

بين أيدي النتائج والتداعيات المزدوجة، الإيجابية والخطِرة، التي أسفرت عنها الثورات العربية، يبدو لزامًا تفعيل الدور النقدي العمومي للمثقفين، أفرادًا ومؤسسات، في اتجاه بلورة مشروع نهضوي مفتوح على التحديات الأمنية والسياسية والثقافية التي باتت تهدد الروح الثورية في شعوبنا، وتتطلع إلى سحق جميع التطلعات نحو قيم العدالة والحرية والكرامة والمواطنة الكاملة.

وعلى اعتبار أن «الديمقراطية التي بدأت في بلدان الربيع العربي تحتاج إلى زمن إضافي، ليكتمل نصابها، وقد تتعثر مرارًا»[95]، يتعين التمهيد لذلك المشروع النهضوي العربي باعتماد مداخل إجرائية لمعالجة جملة الاختلالات والمآزق التي تشوه المشهد السياسي الانتقالي في كلٍّ من مصر وليبيا وسورية واليمن. إنها مآزق العنف القبلي والأيديولوجي والسياسي (الحالة الليبية)، والاستبداد العسكري والأمني (الحالة المصرية)، والتقويض الطائفي للدولة (الحالة اليمنية)، والتلاعب الإقليمي والدولي بمسار الثورة (الحالة السورية)، علاوة على استمرار مظاهر الجمود والتقليد ومسبباتهما في جوف المجتمعات العربية كافة. وهدفنا في هذه الفقرة أن نبسط القول في مضامين تلك المداخل الإجرائية، باتجاه فتح نقاش عمومي مثمر يهدف إلى تطوير المقترحات والآليات المبدعة بشكل عاجل وفعال.

(94) ضاهر، ص 120.

(95) نصري الصايغ، مداخلة في: «حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي»، ص 136.

من العنف إلى التفاهم والتعايش

لا نبالغ إذا قلنا إن العقود العجاف التي أحكم فيها الاستبداد السياسي قبضته على مؤسسات الدولة، ساهمت على نحو وافر في ترسيخ ثقافة العنف بوصفها النتيجة الطبيعية لثقافة إقصاء وتجاهل مزدوجة مع استفحال آفة الأمية والجهل.

ولعل الانهيار المفاجئ للأنظمة السياسية في بلدان الثورات، وغياب مشاريع سياسية وثقافية واضحة وملائمة للأطوار الانتقالية، وضعف فعالية الدور النقدي للمثقفين الثوريين، ومشاغبة مثقفي الأنظمة، واستئناف أجهزة ورموز «الدولة العميقة» للثورة المضادة مع دعم إقليمي ودولي... كلها عوامل ساعدت على تجدد أعمال العنف والقتل والتدمير بشكل راعب في الساحات والميادين العربية.

يغدو من المحتم في سياق الدور النقدي للمثقفين أن يكون الخروج الآمن من دوائر العنف إلى دائرة التفاهم والتعايش، البند الأول في أي مشروع نهضوي مرصود لمعالجة مآزق الطور الانتقالي واختلالاته، واستشراف إمكانات التحول الديمقراطي وصيغه. ولا يتأتى تفعيل ذلك الدور بغير الشروع في إجراءات متكاملة، علمية وعملية، نخبوية وجماهيرية، مباشرة وإعلامية، وباستخدام التقنيات والطرائق الحديثة في مجال التواصل الاجتماعي.

يقتضي دور المثقفين المعرفي والنقدي أن يستثمروا الأحداث التاريخية الحية في الذاكرة الجماعية لشعوبنا من أجل التخويف من آثار العنف وترسيخ ثقافة الحوار، مثلما فعل المثقفون الإسبان الذين استندوا إلى استمرار حضور أهوال الحرب الأهلية الإسبانية في الذاكرة الجماعية، وهو ما دفع جميع الأطراف إلى تبنّي سلوك إيجابي وتوافقي خلال محطات الانتقال.

توطيد ثقافة الحوار المجتمعي الدائم

كشفت الوقائع المتسارعة والمواقف المتضاربة في السنوات الثلاث التي أعقبت انهيار أنظمة مستبدة في تونس ومصر وليبيا واليمن، استمرار أخطر الأمراض الاجتماعية والثقافية الفتاكة والمهددة لحاضر المجتمعات ومستقبلها، وهو غياب الحوار المجتمعي بوصفه آلية مبدعة ومنتجة للأفكار والمقترحات والحلول، وبوصفه الجسر الرابط بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

تجلت ثقافة الإقصاء والتجاهل والإبعاد في الطور الانتقالي، بكل مشاهده الأليمة، ولم تفلح الآليات والمسارات الديمقراطية (الانتخابات التشريعية والرئاسية - صوغ بنود الدستور ...) في إخفاء ذلك التشوه الثقافي المزمن الذي سرعان ما عاد بصيغة أكثر همجية وعنفًا مع انقلاب 3 تموز/ يوليو 2013 في مصر، ومع الصراع المسلح في اليمن وسعي الحوثيين لتقويض الدولة.

ليس الحوار المجتمعي الدائم وظيفة السياسيين فحسب، وإنما هو أيضًا بند مهم في المشروع النقدي للمثقفين من أجل معالجة أزمات التحولات التاريخية الكبرى، فضلًا عن تدبير قضايا

الواقع السياسي والاجتماعي المعتاد. هكذا يكون من جملة الأولويات، بل في مقدمتها، مباشرة الحوار أولًا بين جماعات المثقفين ومؤسساتهم وأنديتهم، دعمًا وترشيدًا لمسار الحوار والتفاوض السياسي.

كما يقتضي التمهيد للحوار المجتمعي حضور المثقفين الدائم في قلب الحراك المجتمعي، مساندين تطلعاته ومشاركين في معالجة أزماته وإشكالاته. ولنتدبر تجربة المثقفين الإسبان[96] الذين تميزوا خلال عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، بالتزامهم السياسي ومشاركتهم العملية، إذ ارتبطوا عضويًا بباقي مكونات الحراك المجتمعي: الحركة الطلابية في الجامعات والنقابات والأحزاب السياسية.

وتقتضي الإفادة من تجارب الأمم والشعوب أن يتجنب المثقفون المآلات الخطِرة الناجمة عن تحويل نتائج الجدل الفكري والتناظر المعرفي إلى فرصة للتفتيت والشقاق الاجتماعي، مثلما أشار عالم اللاهوت إدوارد زبارك متحدثًا عن أدوار المثقفين في المجتمع الأميركي: «نحن نظلم عقولنا عندما نلاحق الصعوبات العلمية لننتهي إلى ساحة للفتنة والشقاق وسط الشعب»[97].

الميثاق الثقافي

ينبغي ألا يجري الحوار الثقافي المجتمعي المطلوب إلى وجهة مجهولة، تمامًا مثل الحوار والتفاوض السياسي. وإنما المتوقع أن تكون لذلك الحوار مخرجات محددة مضمونًا ومنهجًا وآليات، تتفاعل مع المستجدات المتسارعة في هذه المرحلة التاريخية الخطِرة التي تجتازها شعوبنا تحت ضغوط العنف الطائفي والقبلي والاغتيال المعنوي والولاء للأجنبي.

وسيكون من المفيد جدًا لأمتنا أن تصاغ تلك المخرجات عبر مبادئ وبنود واضحة، يمكن تبويبها تحت مسمى «الميثاق الثقافي» الضامن لتوحيد الوجهة والمقاصد والأولويات، والقابل لأن يصير أرضية لبرامج مضبوطة توقيتًا وتنفيذًا. ذلك الميثاق هو ثمرة الحوار الشامل بين المثقفين أفرادًا وأندية ومؤسسات ومنظمات، وهو نتيجة توافقات ضرورية تاريخيًا ومصيريًا لحماية الهوية الجامعة، ولخوض معركة التأهيل النوعي لمقدرات الأمة ورأس مالها الرمزي.

نعم، ستكون ثمة عقبات مختلفة (سياسية بالدرجة الأولى) تقف في سبيل المثقفين نحو إنجاز ذلك الميثاق، وهذا مفهوم ومتوقع في سياق التحولات الإقليمية والعالمية الراهنة. لكن نقطة الارتكاز لدينا هي أن اتخاذ الموقف المنحاز إلى مصالح الشعوب لا الأنظمة هو جزء أصيل في تعريف المثقف ودوره المعرفي والنقدي.

---

(96) نذكر من بين هؤلاء: خوسيه ماريا بالبيردي (José María Valverde Pacheco)، وإنريكي تييرنو (Enrique TiernoGalván)، وأنطونيو توبار (Antonio Tovar)، وأغوستين غارثيا كالبو(Agustín García Calvo) وخوسيه لويس لوبيث أرانغورين (José Luis López Aranguren).

(97) Thomas Bender, *Intellect and Public Life: Essays on the Social History of Academic Intellectuals in the United States* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), p. 12.

المصادر والمراجع References

العربية

كتب

أرندت، حنة. **في الثورة**. ترجمة عطا عبد الوهاب ومراجعة رامز بورسلان. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

بلقزيز، عبد الإله. **ثورات وخيبات: في التغيير الذي لم يكتمل**. تقديم محمد الحبيب طالب. بيروت: منتدى المعارف، 2012.

________. **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين**. ط 2. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010.

الجابري، محمد عابد. **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

________. **المؤتمر الاستثنائي: الجزء الأول، مرحلة الإعداد التنظيمي والفكري**. مواقف إضاءات وشهادات؛ 8. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2002.

حرب، علي. **أوهام النخبة أو نقد المثقف**. ط 3. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004.

العيادي، عبد العزيز. **ميشال فوكو: المعرفة والسلطة**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، 1994.

الكتبي، إبتسام [وآخرون]. **إلى أين يذهب العرب؟: رؤية 30 مفكراً في مستقبل الثورات العربية**. فكرة وتقديم سليمان عبد المنعم؛ مراجعة وتدقيق حسن جواد قبيسي ورفيف رضا صيداوي؛ إعداد الرسوم البيانية والجداول رفيف رضا صيداوي ورنا غوش؛ منسقة المشروع علا ماجد. معارف. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ مؤسسة الفكر العربي، 2012.

مالكي، أمحمد [وآخرون]. **ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

دوريات

بشارة، عزمي. «عن المثقف والثورة». **تبين**. السنة 1، العدد 4 (ربيع 2013).

حرب، علي. «فكر النهضة بين الإحياء والتنوير: محمد حسين هيكل مثالًا». **عالم الفكر**. السنة 29، العدد 3 (كانون الثاني يناير-آذار/ مارس 2001).

«حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي: تحليل أداء». **المستقبل العربي**. السنة 36، العدد 415 (أيلول/ سبتمبر 2013).

ورقة مقدمة خلال مؤتمر

عبد اللطيف، كمال. «ما بعد الثورات العربية: زمن المراجعات الكبرى». ورقة مقدمة في السنوي الثالث للعلوم الاجتماعية والانسانية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تونس، 20ـ22 آذار/ مارس 2014.

الأجنبية

Aron, Raymond. *The Opium of the Intellectuals*. Translated by Terence Kilmartin. Norton Library; N106. New York: W. W. Norton and Co., 1962.

Bender, Thomas. *Intellect and Public Life*: *Essays on the Social History of Academic Intellectuals in the United States*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Cohen-Solal, Annie. *Sartre*: 1905-1980. Collection Folio. Essais; 116. Paris: Gallimard, 1989.

Desanti, Jean-Toussaint. *Le Philosophe et les pouvoirs*: *Entretiens avec Pascal Lain*é *et Blandine Barret-Kriegel*. L'Ordre des choses. Paris: Calmann-Lévy, 1976.

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison notebooks of Antonio Gramsci*. Edited and Translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.

Jennings, Jeremy and Anthony Kemp-Welch (eds.). *Intellectuals in Politics*: *From the Dreyfus Affair to the Rushdie Affair*. London; New York: Routledge, 1997.

Tendi, Blessing-Miles. *How Intellectuals Made History in Zimbabwe*. London: Africa Research Institute, 2010.

Hamzeh Al-Moustafa**
حمزة المصطفى*

الدولة الإسلامية والجهاد في زمن الحداثة
قراءة في المفاهيم والتجارب المعاصرة

The Islamic State and Jihad in the Age of Modernity
An Exploration of Contemporary Concepts and Experiences

ملخص: تسعى هذه الورقة إلى تقديم مقاربة جديدة لنشأة الحركات الجهادية عمومًا وتنظيم داعش خصوصًا تختلف عما هو سائد في الأدبيات العربية والغربية، والتي عادة ما تربط دوافع نشأة هذه الحركات بالعودة إلى الماضي ونماذج الحكم التي كانت سائدة في القرون الوسطى. تفترض الدراسة أن مصطلح الدولة الإسلاميّة نشأ في إطار الاشتباك الإسلامي مع الحداثة والدولة الحديثة، وأنه في تعريفه الإجرائي لا يغدو عن كونه محاولة لأسلمة الدولة الحديثة. وعليه، فإن الحركات الجهادية التي تلقفت هذه المصطلح وكأنه مقابل مضاد للدولة الحديثة أنتجت مشروعًا في سياق الحداثة والدولة الحديثة يختلف جذريًا عما تصبو إليه، وقد برز ذلك عيانًا في تجارب نسميها مجازًا «دولتية» كما هي الحال مع تجربة طالبان في أفغانستان، وتجربة داعش حاليًا.

الكلمات المفتاحية: الدولة الحديثة، الدولة الإسلامية، الحداثة، الجهاد

Abstract: This paper presents a new approach to the emergence of jihadist movements in general and the Islamic State (ISIL) in particular, an approach which differs from those prevalent in Arab and Western literature that usually links the motives behind the emergence of these groups to the return to the past and medieval models of government. This study assumes that the term «Islamic State» emerged in the context of Islam's clash with modernity and the modern state, and that in its procedural definition it is no more than an attempt to Islamize the modern state. Accordingly, jihadist movements that have seized on this term, as if it were the opposite to the modern state, have produced a project in the context of modernity and the modern state that is radically different from their intended one. This is clear in experiences which we term «state-like», as was the case for the Taliban in Afghanistan and is presently the case for ISIL.

Keywords: Modern State, Islamic State, Modernity, Jihad

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

** Researcher at Arab Center for Research and Policy Studies.

مقدمة

بعد سقوط الموصل وانهيار الجيش العراقي في عدد من المحافظات العراقية في 10 حزيران/ يونيو 2014، اعتلى أبو بكر البغدادي، أمير تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (دولة العراق الإسلامية سابقًا)، منبر المسجد الكبير في مدينة الموصل، وأعلن قيام «الدولة الإسلامية»، ونصب نفسه «خليفة» للمسلمين، داعيًا الناس إلى التجهز لتثبيت ركائز الدولة المبتغاة[1]، وما وصفه بـ « الحلم» الذي طال انتظاره منذ سقوط الخلافة الإسلامية سنة 1924. وأمام هول الصدمة لهذا الإعلان الذي كسر – حينها ـ رتابة النظام الدولي الحديث المؤسس على معاهدة وستفاليا 1648، لم يك لدى الحكومات الغربية المهووسة بحرب كونية ضد الإرهاب من خيارات لتفسير صعود تنظيم أصولي أشد عنفًا من سابقيه إلا العودة إلى القرون الوسطى، زمان ما قبل الحداثة والدولة الحديثة. وفي زمن التعميم المبتذل لنتائج برامج دراسات الشرق الأوسط في الغرب، والمعرفة التسطيحية السريعة أو (معرفة الماكدونالدز) على ما يسمّيها حميد دباشي في كتابه **الربيع العربي ونهاية حقبة ما بعد الاستعمار**[2]، بات من النادر في الأدبيات الغربية إيجاد تشريح دقيق للظاهرة الجهادية المعاصرة خارج المنظومة المعرفية الاستشراقية، بكل ما تنطوي عليه من حمولة أيديولوجية تبريرية. وعلى غير السائد غربيًا، نشر كيفن مكادونالد، وهو أستاذ علم الاجتماع في جامعة ميدلسكس في بريطانيا، مقالًا قصيرًا في صحيفة **الغارديان** البريطانية (9 أيلول/ سبتمبر 2014) بعنوان «جهاديو داعش ليسوا قروسطيين- لقد تشكلوا أو « (تأثروا) بفلسفة الحداثة الغربية»، نسف فيه الطروحات والمعالجات الرائجة غربيًا عن الحركات الجهادية عمومًا، وتنظيم «داعش» خصوصًا[3]. وما زاد الطين بلة في النقاش المحتدم حول المقال وصاحبه آنذاك، عبارة افتتاحية «استفزازية» دعا فيها ماكدونالد إلى فهم أيديولوجية «داعش» وعنفه انطلاقًا من الثورة الفرنسية وفق الآتي: «We should look to revolutionary France if we want to understand the source of Islamic State's ideology and violence»[4].

لا تنبع أهمية طرح ماكدونالد من غرابته؛ فهو واحد من بعض أصوات كثيرة في الأكاديميا الغربية، مثل جون غري (J. Gray)، صاحب كتاب *Al Qaeda and What It Means to Be Modern* (القاعدة ومعنى أن تكون حداثية)، وأوليفيه روا (O. Roy) في كتابه *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways* (الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة)، وأنطونيو نيغري (A. Negri) ومايكل هاردت (M. Hardt) في كتابهما المشترك *Empire* (الإمبراطورية)، وزيغمونت باومان (Z. Bauman) في كتابه *Liquid-modernity* (الحداثة السائلة)، قاربت المسألة الجهادية،

(1) انظر: «خطبة الجمعة في الجامع الكبير في الموصل لأبو بكر البغدادي»، يوتيوب (تاريخ التحميل 2014/7/5)، في: https://www.youtube.com/watch?v=dIRf0EJuPak

(2) Hamid Dabashi, *The Arab Spring: The End of Postcolonialism* (London; New York: Zed Books, 2012).

(3) Kevin McDonald, «Isis Jihadis Aren't Medieval – They are Shaped by Modern Western Philosophy,» *The Guardian*, 9/9/2014: at: http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/sep/09/isis-jihadi-shaped-by-modern-western-philosophy?CMP=fb_gu.

(4) Ibid.

ونشوء الحركات العنفية «الحركات الانفجارية» باعتبارها رد فعل متوقعًا وطبيعيًا على مشروع الحداثة الغربي وتوظيفاته الكولونيالية، خاصة في مرحلة العولمة والهيمنة الأميركية. لكن ما ميز طرح ماكدونالد هو اعتماده مقاربة شمولية تنطلق من مفهوم الحداثة وأفكارها ومرتكزاتها وصيرورتها وتجلياتها لإثبات أن الجهادية المعاصرة وتمثّلاتها الإجرائية الأخيرة، على رأسها «داعش»، لا تعد ظاهرة قديمة تعود إلى العصور الوسطى، كما أنها ليست رد فعل على الحداثة أو مفرزًا جانبيًا من مفرزاتها، وإنما هي ظاهرة حداثية بحتة، نشأت في كنفها واستلهمت مفاهيمها وتطبيقاتها، وتماهت مع صيرورتها، مع أنها، أي الحركات الجهادية، روّجت لنفسها باعتبارها مشروعًا مقاومًا للحداثة، وبديلًا ماضويًا من مشروعها الدولتي الحديث.

يحفزنا الطرح السابق على إعادة التفكير في الظاهرة الجهادية المعاصرة، وهو ما تشتغل عليه الدراسة، التي تناقش من ناحية أخرى علاقة الأخيرة بالحداثة، في إطار اشتباك مفاهيمي في جوانب مختلفة، وخاصة في الجزئية المتعلقة بمفهوم الدولة. وتسعى إلى استقراء نشأة الحركات الجهادية وطروحاتها في إطار تفاعلاتها مع الدولة الحديثة لتبرهن أن الخطاب الماضوي لهذه الحركات الداعي إلى إعادة الخلافة الإسلامية يمثّل أيديولوجيا خطابية لضرورات الحشد والتجنيد والتعبئة أكثر مما هو مشروع حقيقي تنشد الوصول إليه.

تنطلق هذه الدراسة من فرضية رئيسية مفادها أن مصطلح الدولة الإسلامية مصطلح حداثي نشأ في سياق الاشتباك الإسلامي مع الحداثة، وأن النموذج المتخيل لـ «الدولة الإسلامية» عند تيار الإسلام السياسي «الحركي» والحركات الجهادية المنبثقة عنه هو نموذج جديد يختلف جذريًا عن أشكال أنظمة الحكم في السياق التاريخي الإسلامي، بحيث لا تعدو الطروحات بشأن الدولة الإسلامية كونها محاولات لـ «أسلمة» الدولة الحديثة لا العودة إلى نظام الخلافة، أو ما شابه.

الحداثة وما بعدها: تعريفات وإشكالات

ينطوي مصطلح الحداثة على تعريفات عدة لا يمكن حصرها هنا، ولكنها في العموم تشير إلى ثلاثة مفاهيم: المفهوم الزمني والمفهوم العلمي والمفهوم الفلسفي. يرتبط المفهوم الزمني بـ «ما هو جديد» في مقابل «ما هو قديم» أو « قبل جديد». ويرتبط المفهوم العلمي بمرادفات مثل «إبداع» و«تقنية» و«تطور». أما المفهوم الفلسفي، فهو إشكالي، يتباين باختلاف المفكرين والمنظّرين والمدارس، وهو ما يجعل الحداثة تنطوي على مفاهيم فلسفية متعددة لا على مفهوم واحد؛ فهي تغيير من أجل التغيير وثورة مستمرة لا تنتهي ونفي مستمر وتجديد من أجل التجديد، أو جديد من أجل الجديد[5]. وإذا ما تجاوزنا مأزق التعريفات والمفاهيم، يمكن القول إن الحداثة قامت وتأسس منهجها على ثلاثة أسس هي: محورية الإنسان (الذاتية)، والعقل الحسي باعتباره مصدر المعرفة (العقلانية)، والحركة وقانون التطور العام في الوجود.

(5) صدر الدين القبانجي، **الأسس الفلسفية للحداثة دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة والإسلام**، إعداد عادل الفتلاوي (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011)، ص 23ـ25.

ثمة شبه إجماع على بداية الحداثة كحقبة تاريخية تأسست على أفكار التنوير الأوروبي في القرن السابع عشر، محْدثة قطيعة فكرية وتاريخية مع اللاهوت والكنيسة، لكن لا يوجد اتفاق على نهاية هذا الحقبة؛ فالحداثة عند نيتشه وآخرين انتهت كمرحلة تاريخية في أواخر القرن التاسع عشر، وبدأت بعدها مرحلة «ما بعد الحداثة»، وهي مرحلة إشكالية كونها لا تقدم مسمى واضحًا أو توصيفًا ساطعًا لماهيتها، بل تعرّف نفسها بنفي سابقتها. على الجانب المقابل، ثمة من يقول إنها حقبة تاريخية لم تزل قائمة ومستمرة(6)، كما إنها «مشروع لمّا يكتمل»، على ما يقول الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في كتابه **القول الفلسفي للحداثة**(7). نميل في هذه الدراسة إلى الرأي الثاني؛ فالدولة بمفهوم الحداثي لم تزل حتى وقتنا الراهن الإنجازَ الأهم الذي تعيشه البشرية في كنفه، ومن خلالها تعرف العلاقات الدولية المعاصرة. ضمن هذا السياق، لا بد من تمييز الحداثة من التحديث، فالحداثة تمثّل ظاهرة تاريخية إنسانية تعرف بعلاقاتها التناقضية بما يرتبط بالتقليد أو بالتراث أو بالماضي. أما التحديث، فهو شرط لازم ولكنه غير كاف للحداثة؛ إذ لا يمكن إطلاق نعت «حداثي» على من يستعمل الأدوات والتكنولوجيات الحديثة ما لم يرافقه إحداث تغيير عقلي وذهني في النظرة إلى الإنسان والكون والعالم(8). بناء عليه، لن تركز الدراسة على الاستخدام الأداتي للوسائل والاختراعات الحديثة أو للتكنولوجيا الحديثة في اختبار فرضيتها.

إذا كانت الحداثة توصف بصفات الفردانية والتحرر والعلمانية، فإن مشروعها الأهم، كما أسلفنا، هو الدولة الحديثة، أو الدولة القومية (Nation-state)؛ إذ لا يمكن تأريخ الحداثة كحقبة تاريخية إلا بنشأة الدولة الحديثة «القومية» بعد معاهدة وستفاليا 1648، تلك التي قامت على أربعة أسس ومبادئ هي(9):

• شمولية العقل، ومرجعيته: يمثّل العقل، وفقًا لهذه المقولة، قاسمًا مشتركًا بين البشر؛ فهُم متساوون فيه، وهو المرجع الأوحد للتفكير والتصرف الإنساني. وقد مثّلت هذه المقولة تحديًا للكنيسة بعد أن كانت في العصور السالفة المرجع الوحيد في سائر الشؤون الدينية والدنيوية.

• الحق الطبيعي: إنه فكرة لها أصول قديمة لكنها لم تنضج حتى القرن الثامن عشر، وهي ترى أن الإنسان يمتلك منذ ولادته الحرية بجوانبها المختلفة.

• العقد الاجتماعي: مفهوم نشأ لتنظيم الحق الطبيعي في الحرية، ويقوم على فكرة مؤداها أن الإنسان الفرد لا يستطيع القيام بجميع ضرورياته، ويحتاج إلى سلطة تمنحه حقوقًا وتفرض عليه واجبات. وقد اختلفت طبيعة هذا العقد وشكله باختلاف المفكرين (هوبز ولوك وكانط وروسو... إلخ).

(6) Mariwan Nasradeen Hasan Barzinji, «Modernism, Modernity and Modernisation,» *Research on Humanities and Social Sciences*, vol. 3, no. 12 (2013), p. 44, at: http://www.iiste.org/Journals/index.php/RHSS/article/viewFile/7114/7346

(7) للتوسع انظر: يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995)، ص 5ـ7.

(8) Barzinji, p. 45.

(9) رضوان السيد، **أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي** (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، دار الكتب الوطنية، 2014)، ص 20ـ23.

• الحقوق الفردية: تعتمد على المبادئ الثلاثة السابقة، وتنص على حقوق الأفراد وحريتهم ومصالحهم في القوانين.

يمكن القول إن الحداثة قامت، من خلال مشروعها الدولتي، بنقل البشرية إلى مرحلة غير مسبوقة من تنظيم حياة الأفراد وضمان حريتهم. لكن عند مناقشة العلاقة الجدلية بين أفكار الحداثة وتطبيقاتها العملية في الواقع الاجتماعي والسياسي، يظهر عجز الحداثة وأفكارها عن تحقيق غاياتها المنشودة. وبحسب نقاد الحداثة، فإن التفكير العقلاني «الأداتي» والتطور التكنولوجي أوجدا هيمنة شاملة على البشرية، وبرزت في عتمتهما أنظمة شمولية وتسلطية وفاشية قيدت حرية الإنسان، وساهمت في تدمير البشرية عبر الحروب والصراعات والفوضى[10]، وأنتجت في بلداننا مآزق هوياتية وحضارية ساهمت بدورها في بزوغ أصولية دينية جديدة. وبهذا المعنى، تطورت الحداثة ضد ذاتها، وأضحى كل مدافع عن مشروعها الراهن يواجه، بحسب وائل حلاق، ثلاث نقائص مهمة هي[11]:

• مشكلات ناجمة عن مشروع التقدم والرأسمالية والنزعة التصنيعية التي خلّفت الفقر والجوع والمرض.

• تفكك البنى العضوية الاجتماعية الأسرية في ظل رأسمالية الدولة، وهو ما كوّن فردًا مغتربًا ونرجسيًا.

• الآثار الكارثية لمشروع التحديث على العالم الطبيعي الذي نعيش فيه، والذي انعكست تبعاته على الفلسفة والعلوم الاجتماعية والسياسية.

الاشتباك الإسلامي مع الحداثة والدولة الحديثة

الدولة الحديثة منتج غربي أوروبي، تأسس على أفكار التنوير الأوروبي وفي قلبها فكرة « السيادة»، وهي فكرة متخيَّلة تعبّر عن إرادة «تمثيل الأمة» ضمن كيانها الجغرافي (إقليم السيادة). يتساوى في هذه الدولة المواطنون أمام القانون، وتمتلك السلطة التشريعية فيها حق التشريع بما يتناسب وحياة أفرادها، بحيث تنهل من مصادر وضعية في غالبيتها، أو مصادر لا يغلب عليها البُعد الديني، وتحتكر فيها السلطة التنفيذية حق استخدام العنف. قامت الدولة الحديثة على قواعد عقلانية بحتة ميّزتها من نماذج حكم ثيوقراطية سابقة، وهي بهذا المعنى «لم تكن ممكنة إلا في الغرب»، على ما يقول الفيلسوف الألماني كارل شميت في مقالته الشهيرة «*Political Theology*» («اللاهوت السياسي»)، حيث جرى «علمنة» جميع المفاهيم اللاهوتية في الدولة الحديثة[12]، فاستُبدلت « سيادة الله» بـ «سيادة الشعب»، وحل « الدستور» مكان « الكتاب المقدس»، و «المواطنة» مكان «إخوة الدين»، وعوضت قداسة «الوطن» الكنيسة، وغيب العلم «الشعار الديني» أو احتضنه «الصليب» بصورة شكلية بعد تحويله إلى رمز إيماني ذاتي، ولم تعد التراتيل الكنسية تُدب الحماسة في نفوس المواطنين كما

(10) إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة** (بيروت: دار الساقي، 2012)، ص 314.

(11) وائل ب. حلاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 33-35.

(12) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Translated by George Schwab; Foreword by Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 2005), pp. 36-37.

تفعل كلمات النشيد الوطني. وبتوصيف آخر مختصر، أعلنت الدولة الحديثة «ألوهيتها» في تدبير شؤون البشر وتسيير أمورهم.

تأسيسًا على ما سبق، صاغ وائل حلاق أطروحته حول الدولة الإسلامية «المستحيلة»، إذ مايز بين الدولة الحديثة القائمة على قواعد عقلانية بحتة، وما سمّاه «نظام الحكم الإسلامي» ليس فقط في السياق التاريخي، وإنما في الأسس الأخلاقية والقانونية والسياسية والاجتماعية أيضا؛ ففي الحكم الإسلامي، تحل الجماعة «الأمة» محل الشعب، ويسود القانون الأخلاقي «الشريعة» بدل القوانين الوضعية التي لا تعير اهتمامًا لهذا البُعد القيمي[13].

جبّت الدولة الحديثة كل ما قبلها، ولم تعد نماذج الحكم الدينية أو الإمبراطورية قادرة على الدفاع عن نفسها أمام طغيان «البراديغم» (النموذج)، وهذا ما دفع الإمبراطورية العثمانية إلى القيام بسلسلة من الإصلاحات المعروفة بالتنظيمات بين سنتي 1839 و1876 والتي كانت نقطة البداية في عملية فصل تدريجي للديني عن الدنيوي، ونزع المقدس (الشريعة) عن الحكم، مع الإبقاء على مبدأ الولاية الدينية «الخلافة». كانت التنظيمات أول اشتباك إسلامي مع الحداثة، إذ اعتمدت السلطنة في سنة 1840 قانون العقوبات العثمانية المؤسس على القانون الجنائي الفرنسي «الوضعي» الصادر سنة 1810، فأُلغيت، على سبيل المثال لا الحصر، عقوبة رجم من يزني، وقطع يد من يسرق. وفي سنة 1858، أضاف القانون الجنائي العثماني مادة ألغت الردة كجريمة، لأول مرة في تاريخ الإسلام. كما استُبدلت المحاكم الشرعية بالمحاكم النظامية أو العدلية، هذا عدا عن سحب كثير من صلاحيات شيخ الإسلام (السلطة الدينية)، واستحداث برلمان، وكتابة دستور ... إلخ. وقد تكللت هذه الإصلاحات باعتماد قانون الجنسية العثماني سنة 1869 الذي عدّ، ولأول مرة، المسلم غير العثماني أجنبيًا[14]. وعلى الرغم من تراجع السلطنة قبل انهيارها عن كثير من هذا الإصلاحات، فإنها كانت البداية لتأسيس الدولة الحديثة على أنقاض نموذج الحكم الديني/ الإمبراطوري.

وإذا كانت «تنظيمات» الخلافة قد بدأت الاشتباك الإسلامي مع الحداثة، فإن الاشتباك تعمّق بشكل أكبر بعد إلغاء الخلافة في سنة 1924، بكل ما تكتنفها من رمزية دينية ودنيوية عند المسلمين. ومع أن قيام الدولة الحديثة، بوصفها واقعًا موضوعيًا في العالم العربي والإسلامي، لم ينتظر سقوط الخلافة، فإن هذا الحدث أنشأ لاهوتًا جديدًا في الفكر الإسلامي هو «لاهوت الخلافة». وبزغت في الفترة الممتدة بين عشرينيات القرن الماضي وخمسينياته نزعة دينية إحيائية تفاوتت في شكلها وطبيعتها، ولكنها تلاقت على فكرة «الجامعة الإسلامية» واستعادة الخلافة[15]. ويُعَدّ نشوء حركات الهوية الدينية، مثل جماعة الإخوان المسلمين في مصر سنة 1928، والحركات والجماعات والجمعيات ذات الطابع الدعوي التربوي، والتي تسيست بالتدريج لمواجهة الاستعمار والغزو السياسي والعسكري الثقافي

(13) حلاق، ص 68، 72_75 و105.

(14) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 112_113.

(15) عبد الرحمن الحاج، «مفهوم الدولة الحديثة وإشكالاتها في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر»، في: أنور أبو طه [وآخرون]، **مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين**، حرره وقدم له معتز الخطيب (بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2016)، ص 220_221.

عبر نموذج الدولة الحديثة، مثالًا شارحًا للمأزق الهوياتي الناجم عن غياب/ تغييب الخلافة[16]. ومع أن المخيال الجمعي كان رافضًا لهذا التكوين الحداثي المسمى «الدولة القومية»، فإن هذه الدولة رسخت وجودها باعتبارها واقعًا يصعب تغييره. وبناء عليه، تلاشت النزعة الإحيائية بالتزامن مع موجة الاستقلال والتحرر من الاستعمار في خمسينيات القرن المنصرم وظهور ما سمّي تيار «الصحوة الإسلامية»، لتبدأ مرحلة جديدة نسمّيها «أسلمة الدولة الحديثة»، وهي مرحلة استندت إلى أفكار أبو الأعلى المودودي بشأن الحاكمية، والتي اعتمدها سيد قطب، وغدت من بعده العنوان الرئيسي لطروحات حركات الإسلام السياسي في النصف الثاني من القرن العشرين. ضمن هذا السياق، لا يمكن إغفال الأثر الكبير الذي خلّفه قيام الدولة السعودية كدولة حديثة تقترب مرتكزات نشأتها من مرتكزات الدولة الحديثة، وكانت في الوقت ذاته مستندة إلى أيديولوجيا دينية «وهابية»، ومثّلت نموذجًا تطبيقيًا للتشابك والتداخل والتوالد أيضًا بين ما هو «تقليدي» تحن الشعوب إلى بعض جزئياته، وما هو «حديث» تعيش فيه[17]. كما تجدر الإشارة أيضًا إلى التأثير الذي أحدثته الثورة الدستورية الإيرانية في الشاه مظفر الدين سنة 1906، والتي انتهت بكتابة أول دستور لإيران، وإجراء انتخابات نيابية، وتأسيس دولة حديثة لها دستور «وضعي» ومجلس نيابي (الشورى) يسن تشريعاتها وقوانينها، على أن يمتلك رجال الدين (آيات الله) حق الاعتراض على هذه القوانين[18].

أسلمة الدولة الحديثة

لنا أن نقر بأن إحياء الخلافة واستعادتها وتحكيم الشريعة في أي بقعة جغرافية كانت أولوية في فكر جماعة الإخوان المسلمين؛ فالإسلام، على يقول مؤسسها حسن البنا في رسائله الشهيرة، هو «عبادة وقيادة، دين ودولة، روحانية وعمل، صلاة وجهاد، وطاعة وحكم، ومصحف وسيف، لا ينفك واحد من هذين عن الآخر»[19]. على الرغم من ذلك، كانت دعوة الجماعة في عهد البنا دعوة تركيبة مفاهيمية للتواؤم مع الطبيعة الجماهيرية لهذا الحركة، وانطوت على بُعد شمولي يمكن تلمسه في توصيف البنا لدعوة الحركة بأنها «دعوة سلفية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية»[20]. ونتيجة لشمولية الدعوة وإطارها التراكمي، لم

(16) السيد، **أزمنة التغيير**، ص 96-97.

(17) للتوسع في هذا الموضوع انظر: خالد الدخيل، **الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة**، ط 2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 31.

(18) علي محافظة، **إيران بين القومية الفارسية والثورة الإسلامية**، سياسة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، ص 34-36.

(19) انظر: رسائل الإمام **الشهيد حسن البنا**، في الموقع الرسمي لجماعة الإخوان المسلمين:

http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D8%A6%D984%_%D8%A7%D984%%D8%A5%D985%%D8%A7%D985%_%D8%A7%D984%%D8%B4%D987%%D98%A%D8%AF_%D8%AD%D8%B3%D986%_%D8%A7%D984%%D8%A8%D986%%D8%A7

وكذلك: رفعت سيد أحمد، **قرآن- وسيف: من الأفغان إلى بن لادن: من ملفات الإسلام السياسي: دراسة موثقة** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002)، ص 42.

(20) **رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، في الموقع الرسمي لجماعة الإخوان المسلمين، وعبد الغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الاسلامية المعاصرة**، المفكر العربي، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص 26.

يكن للبنا موقف جذري ضد الملك فاروق ومملكته المتماهية في بنيتها مع بنية الدولة الحديثة، ولم يعارض مؤسسات الحكم أو الدستور، بل كتب في مجلة النذير مؤيدًا للدستور، ودعا إلى احترامه، وحذر من أي محاولات الطعن فيه[21]. بناء عليه، يمكن القول إن النزعة الدينية الإحيائية ممثّلة بأفكار البنا حاولت التكيف عمليًا مع نموذج «الدولة الحديثة» من منظور العمل السياسي اليومي لا التنظير الفكري، أو التأصيل الشرعي. وفي رأينا، حاول البنا استنساخ تحالف الوهابية مع آل سعود في مصر لكن بأثر رجعي، بمعنى استعادة الخلافة وتنصيب فاروق خليفة للمسلمين. لكن نكبة فلسطين وتوقيع الملك فاروق اتفاق الهدنة أنهيا مرحلة الود بين الجانبين، وشرعا الأبواب لمرحلة جديدة بدأت مع اغتيال البنا في سنة 1949، ومن ثم انقلاب تموز/ يوليو 1952 في مصر، وصدام عبد الناصر مع الجماعة، ودخول الأخيرة في ما تسميه «محنة الخمسينيات»، وما نجم عنه من تغيرات فكرية لجهة اعتماد «فكرة الحاكمية» التي صاغها أبو الأعلى المودودي وتلقفها سيد قطب.

فسر المودودي في كتابه **الخلافة والملك** مصطلح «الحاكمية» من منظور قانوني كلي وجزئي؛ فالقرآن والسنّة يمثلان القانون العام الأعلى للدولة في سلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية المختلفة، وفق الآتي: «إن حكم الله ورسوله في عين القرآن هو القانون الأعلى الذي لا يملك المؤمنون إزاءه سوى اختيار سبيل الطاعة والانصياع، فلا يحق لمسلم أن يصدر من نفسه حكمًا في أمر أصدر الله ورسوله حكمًا والانحراف عن حكم الله ورسوله نقيض الإيمان وضده»[22]. هذا التعريف للحاكمية بهذا «التعميم»، ومن دون تفصيل، يجعل من التقابل الندي بين الإرادة الشعبية والحاكمية الإلهية حاصلًا في الفهم للوهلة الأولى، وهو ما حاول المودودي إبرازه في أكثر من موضع في كتابه المذكور. لكننا لا نحتاج إلى كثير من الجهد لالتقاط إشارات فيه تختلف في تفسيراتها الإجرائية عن التفسير الفقهي التقليدي؛ ذلك أن حديث الدولة وتبيان نشأتها وخصائصها وصفاتها هو ما كان يؤرق المودودي الذي سعى عبر فكرة «الحاكمية» إلى إلباسها لبوسًا إسلاميًا بجعل الشريعة قانونها الأعلى. أما في ما يتعلق بقوانينها التفصيلية، فإنه ناط بالمؤسسات التمثيلة للأمة مسؤولية إصدارها لكن بما لا يخالف الشريعة.

ربما يفسر ما سبق إصرار المودودي على استعارة نموذج «الدولة الديمقراطية» في توصيف الدولة الإسلامية المستندة إلى «حاكمية الله»؛ فالخلافة الشرعية السلمية، عنده، لا تناط بفرد أو أسرة أو طبقة، كما أن الآية الكريمة «ليستخلفنهم في الأرض» تزيل عن الدولة الإسلامية، في رأيه، صفة « الكهنوتية» وتجعلها أقرب إلى الدولة الديمقراطية التي يشارك الشعب في حكمها، مع فارق أن هذه المشاركة يجب أن تكون محدودة بأحكام الشريعة[23]. بهذا المعنى، يكون المودودي قد تجاوز أدبيات التراث الإسلامي السائدة عن الإمامة والخلافة والاستخلاف، وخاصة تلك التي بيّنها

(21) عماد، ص 27.

(22) أبو الأعلى المودودي، **الخلافة والملك**، تعريب أحمد إدريس (الكويت: دار القلم، 1978)، ص 18.

(23) المرجع نفسه، ص 21ـ23.

أبو الحسن الماوردي في كتابه **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** وعرّفها بأنها «موضوع لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[24]، وأعطى من خلالها الحاكم (الخليفة) صلاحيات دينية ودنيوية شبه مطلقة، بحيث إن أي معارضة سياسية له كانت بمنزلة اعتراض على الدين والنبوة[25]. ضمن هذا الفهم أيضًا، ومن دون أي محاذير، يُضفي المودودي على مفهوم الشورى بُعدًا إجرائيًا مشابهًا للآليات الانتخابية في الديمقراطية الغربية قائلًا: «إن عمل الدولة كله، ابتداء بتأسيس وتشكيل أول لبنة فيها ثم انتخاب رئيس الدولة فأولي الأمر، وانتهاء بالأمور التشريعية والمسائل التنفيذية، يجب أن يتم على أساس تشاور المؤمنين فيما بينهم، بصرف النظر إذا تمت المشورة مباشرة أم عن طريق نواب منتخبين انتخابًا صحيحا»[26]. أكثر من ذلك، تجاوز المودودي في تفنيده وظائف الدولة الإسلامية أولوية حماية الدين، واعتبر «إقامة العدل في حياة البشر وإفناء الجور والظلم» بمنزلة الوظيفة الرئيسية للدولة، يأتي من بعدها ما وصفه بناء نظام «إقامة الصلاة»، و«إيتاء الزكاة» عن طريق ما تملكه الحكومة من طاقة ووسائل[27].

إن قراءة مقلوبة لفكرة الحاكمية عند المودودي خارج السياق الفقهي التقليدي ونقاشاته الجزئية التي شغلت نقاده من رجال الدين (تصغير قيمة الصحابة، قتل المرتد، وقطع يد السارق)، وتراعي سياق تبلورها سياسيًا واجتماعيًا (استقلال باكستان عن الهند)، تقودنا إلى نتيجة مؤداها أن فكرة الحاكمية لم تكن نظرية فقهية في أصول الحكم في الإسلام، بل محاولة نظرية/ سياسية لإيجاد مكان للشريعة الإسلامية في الدولة الحديثة القائمة على القواعد العقلانية باستبدال «سيادة الأمة» بـ «سيادة الله»، مع إدراك صاحبها أن سيادة الله تتحقق في سيادة من استخلفهم على وجه العموم ومن دون تخصيص، الأمر الذي يعني الجمع بين سيادة الله وسيادة الأمة. وبمعنى آخر تحويل الانتماء الديني إلى انتماء مواطني في الدولة الإسلامية المبتغاة، وهو أمر كان في الإمكان أن يتحقق ضمن الحيز الجغرافي في ظروف ثورة «مسلمي الهند» على نظامهم وإعلان استقلال باكستان. كما انطوت هذه المحاولة النظرية في بعض صورها الإجرائية على تحويل الشريعة الإسلامية من إطار يحكم أو يُحكم بهديه إلى أيديولوجيا شمولية للحاكم والأفراد في الدولة الإسلامية المنشودة، وهذا ما يمكن معاينته في تفنيد المودودي خصائص الدولة الإسلامية، وحقوق الحكومة ورعاياها ومبادئ سياساتها الخارجية[28]. وعلى الرغم من إصرار المودودي على استحضار نموذج الدولة الديمقراطية، فإن مقاربته الشمولية لدور الشريعة في الدولة دفع بعض الباحثين، كما هي الحال مع عبد الوهاب الأفندي في كتابه **من يحتاج دولة إسلامية**، إلى اعتبار نموذج الدولة الإسلامية لدى المودودي أقرب إلى نموذج الدولة الشيوعية[29]؛

---

(24) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق أحمد مبارك البغدادي (الكويت: دار ابن قتيبة، 1989)، ص 3.

(25) رضوان السيد، «الدولة في الفكر السياسي الإسلامي»، في: أبو طه [وآخرون]، ص 158-159.

(26) المودودي، ص 22.

(27) المرجع نفسه، ص 26.

(28) المرجع نفسه، ص 28-36.

(29) عبد الوهاب الأفندي، **من يحتاج إلى دولة إسلامية؟**، ط 2 (لندن: برنتوديمايد، 2009)، ص 68.

دولة بأيديولوجيا شاملة ونمط حكم محدد لا يختلف في آلياته، وحتى مصطلحاته ومفاهيمه، عن تلك الموجودة في الدولة الحديثة.

تأسيسًا على ما سبق، فإن مصطلح «حاكمية الله» مثّل في السياق العربي الإسلامي ما بعد سقوط الخلافة مجموعة جديدة من التحويرات لمفاهيم من ملازمات «الدولة الحديثة»[30]. وبهذا المعنى، كانت فكرة الحاكمية محاولة لأسلمة الدولة الحديثة، أو إعادة الإنتاج الإسلامي للدولة الحديثة بنمطها التوتاليتاري. ومن هذا المنظور، ماهى ماكدونالد في طرحه السابق بين الدولة الإسلامية المستندة إلى حاكمية الله المطلقة، وتشكُّل الدولة الحديثة في الغرب. وفي رأيه أن فهم المودودي للدولة الإسلامية يتشكّل من الأفكار والمفاهيم الغربية، كونه ينطلق من مفاهيم متداولة في الإسلام وغيره من الديانات عن أن «الله هو الحاكم المطلق للأفراد»، وله «السيادة المطلقة»، وأن القوانين التي تحكم العالم الطبيعي هي «إرادة الرب»، وهي مفاهيم كانت حاضرة في الثورة العلمية التي شهدها القرن السابع عشر التي أسست لنظام وستفاليا 1648، وليس في ثقافة القرون الوسطى[31]. لذلك، إذا أغفلنا السياق الذي تبلور فيه مصطلح «حاكمية الله»، فإنه يبدو كإعادة صوغ لمفهوم الدولة الحديثة، ولكن بلغة إسلامية. وتتطابق هذا الخلاصة في بعض جزئياتها مع التصور الإجرائي لمفهوم الدولة الإسلامية عند امحمد جبرون في كتابه **الدولة الإسلامية وحتمية الحداثة**، حيث عدها، أي «الدولة الإسلامية»، مجرد تطبيق من التطبيقات التي تسود العالم للدولة الأمة (ليبرالية، اشتراكية، شيوعية)، لكن الفارق بينها وبين النماذج الأخرى هو أخذها بعين الاعتبار رسالة الإسلام الأخلاقية والإنسانية، الشيء الذي يضفي عليها معنى خاصًا، حيث تبدو من زاوية هذا الفارق كيانًا أخلاقيًا خاضعًا لقيم معيارية عليا، إنسانية ومثالية، تمنحها، كما يرى دعاتها، «تفوّقها الرمزي» على غيرها من تطبيقات الدولة ـ الأمة، وتنجيها من بعض الآفات البنيوية التي أصابت أبرز تطبيقات الدولة ـ الأمّة في الحقبة المعاصرة[32].

الأسلمة في مقابل العلمنة

أفرز الفكر السياسي الإسلامي، في سياق اشتباكه مع مفهوم الدولة الحديثة، أربعة تصورات ونماذج رئيسية للدولة الإسلامية «المتخيلة»، اختلفت في ما بينها في الإجابة عن سؤال محوري: من هو المسؤول والمخول بمسألة تعريف الشريعة الإسلامية وتطبيقها؟[33] وفق الآتي؛

• تصور الحاكمية (المودودي): حيث السيادة لله في شريعته الواضحة، وتنحصر مهمة الحاكم والأمة والعلماء في تطبيقها.

• تصور سلطوي (الوهابية): يحصر المسؤولية في الإمام، ومن بعده طبقة العلماء، ويستثني الأمة (النموذج السعودي).

(30) الحاج، ص 222.

(31) McDonald, «Isis Jihadis Aren't Medieval».

(32) أمحمد جبرون، **مفهوم الدولة الإسلامية : أزمة الأسس وحتمية الحداثة : (مساهمة في تأصيل الحداثة السياسية** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 20ـ21.

(33) محمد عفان، **الوهابية والإخوان: الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة** (بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2012)، ص 117.

• تصور شبه ثيوقراطي يمنح العلماء الدور الرئيسي في تلك المسألة. وقد تبلور هذا التصور في الفكر السياسي الشيعي، وبالتحديد مع الخميني في كتابه **الحكومة الإسلامية**. وكان هذا التصور ينظر إلى الدولة بعين الريبة، على اعتبار أن «الإمام المعصوم المغيب» هو المؤهل لقيادتها، وفي غيبته تُسحب الشرعية عن النظام السياسي والحاكم. ولإدارة الدولة في غياب الإمام، طرح الخميني فكرة «ولاية الفقيه» بحيث يتولى الفقهاء أو العلماء مسؤولية الحكم بشكل مباشر باعتبارهم نوابًا موقتين حتى عودة الإمام المغيب[34].

• تصور ديمقراطي برز في العقود الأخيرة مع كثير من المنظرين والمفكرين الإسلاميين يخول الأمة اجتراح التعريف والتطبيق اللازم عبر توكيل الحاكم المنتخب بذلك، بعد التشاور مع العلماء.

مع أن بعض الطروحات عن الدولة الإسلامية يكاد يتطابق مع نموذج الدولة الحديثة في شكلها وبنيتها وكيفية إدارة السلطة فيها، كما هي الحال مع مصطلح « الدولة المدنية»، فإن تصور الدولة الإسلامية المستند إلى فكرة الحاكمية، والذي يشكل الإطار النظري المرجعي للإسلام السياسي الحركي بعمومه والحركات الجهادية على وجه الخصوص، يروج على أنه النقيض أو المقابل للدولة الحديثة. وإذا كان «براديغم» «الدولة الإسلامية» قد صيغ، كما أوضحنا في سياق الحداثة والدولة الحديثة، فما الذي دفع الحركات الإسلامية إلى الوقوف موقفًا مناهضًا للحداثة وتمثّلاتها الإجرائية؟ ولماذا انشغلت هذه الحركات بتصدير مشروعها الدولتي ضمن ثنائية إما/ أو باعتبار الإسلام والحداثة ضدين لا يلتقيان، وكذلك الحال بالنسبة إلى الدولة الإسلامية والدولة الحديثة؟ ولماذا تفوقت أطروحات الجاهلية والتكفير على الأطروحات التوفيقية؟ هل يتعلق الأمر بحالة الحنين إلى التقليد والتراث التي عاشتها الحركات الإسلامية ويحياها الجهاديون اليوم، وبالتالي عدم قدرتهم على الدخول في كنف الحداثة، أم أن الأخيرة لم تسمح لهم دخول عالمها، ودفعتهم دفعًا إلى مناهضتها والانقلاب عليها، خاصة بعد أن أضحت المشروع الطاغي عالميًا؟

في محاولتنا الإجابة عن التساؤلات السابقة، لا يمكن تجاهل دور جماعة الإخوان المسلمين في تشكيل مذهبية سياسية دينية مناهضة للحداثة، حين حاولت تعويض غياب الخلافة بمشروع آخر معادٍ للدولة الحديثة هو «الدولة الإسلامية»، ومن ثم حاول الإخوان بناء نظام إسلامي شامل يقطع مع ما هو قائم بشكل مطلق[35]. ولم تلبث هذه «المذهبية» وما أحاط بها من متعلقات، وخاصة أفكار سيد قطب عن الجاهلية وتكفير المجتمعات، أن عمّت المجتمعات عبر حركات جهادية محلية نشأت من رحم جماعة الإخوان المسلمين، وحاولت فرض التغيير بأدوات وأساليب مناقضة لما أراده الإخوان ذاتهم، أي المدرسة الإخوانية التقليدية المؤسسة على أفكار حسن البنا[36]. ولعل أبرز التجارب الجهادية التي رفعت شعارات هدم الدولة القومية واستبدالها بالدولة الإسلامية هي:

(34) أمل حمادة، **الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلى الدولة** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)، ص 90-91.

(35) معتز الخطيب، «"تنظيم الدولة الإسلامية": البنية الفكرية وتعقيدات الواقع»، مركز الجزيرة للدراسات، 2014/11/23، في:
http://studies.aljazeera.net/files/isil/2014/11/2014112355523312655.htm

(36) محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة** (لندن: رياض الريس، 1994)، ص 39.

• الجماعة الإسلامية في مصر: دخلت في مواجهة مسلحة مع النظام المصري استمرت حتى تسعينيات القرن المنصرم، قبل أن تُقْدِم الجماعة على إجراء مراجعات انتهت بالتخلي عن المنهج العنفي الانقلابي في إحداث التغيير(37).

• الطليعة المقاتلة: أسسها مروان حديد الذي تأثر بأفكار سيد قطب في أثناء دراسته في مصر، وسعى إلى نقلها إلى سورية. ولمّا لم ينجح في إقناع الإخوان السوريين بالدخول في مواجهة مع النظام، انشق عن الجماعة وأعلن تشكيل تنظيم جهادي تحت عنوان «الطليعة المقاتلة لحزب الله»(38)، وخاض صراعًا مسلحًا ضد السلطة انتهى بهزيمة التنظيم بعد مجزرة حماه 1982 واعتقال معظم قيادته(39).

لا شك أن هاتين الحركتين خرّجتا أبرز القيادات (أيمن الظواهري وأبو مصعب السوري ...) التي نظّرت لاحقًا للجهاد العالمي باعتباره مشروعًا سياسيًا إسلاميًا عالميًا ضد الحداثة باعتبارها مشروعًا غربيًا «مسيحيًا» عالميًا.

في المقابل، قام مشروع الدولة الحديث في العالم العربي خلال المرحلة الكولونيالية وما بعدها، والمتساوق مع الحداثة، بدفع هذه الحركات دفعًا لإنتاج مشروع سياسي وفكري خالت أنه المقابل الموضوعي للحداثة، أو نقيضها؛ مشروع يكتنفه الحنين إلى الماضي ويسير على هدي الأولين وتراثهم، لكنه في الواقع كان جديدًا، وإن لم يكن حداثيًا، فهو في سياق الحداثة؛ مشروع يختلف اختلافًا جذريًا عن النموذج المتخيَّل للخلافة المفقودة، يجمع في مخرجاته تشوهات الحداثة ونقائصها، ويعكس في بعض صوره واقعها على اعتبار أن مشروع الحداثة غدا يُعرف خلال القرن العشرين بتشوهاته ونقائصه لا بغايته وأهدافه.

يسلط الباحث الفرنسي أوليفييه روا الضوء على هذه المسألة في تناوله علاقة الديني بالحداثة، ويرى أن «عودة الديني» المتمثّلة في الإسلام السياسي والحركات الجهادية الراهنة لا يمكن أن تكون احتجاجًا أو رد فعل على حداثة مستلبة أو وهمية، وإنما هي شكْل مختلف للدخول في الحداثة(40)؛ فالعلمنة التي ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالحداثة والدولة الحديثة أجبرت الأديان على الانفصال والاستقلال عن الثقافة السائدة، ومن ثم إعادة بناء ذاتها في فضاء مستقل لم يعد خاضعًا لهذه الثقافة إن لم يكن نقيضها سياسيًا. بناء عليه، فإن فشل الديني السياسي نابع من أنه أراد منافسة العلمنة في ميدانها الخاص: الفضاء السياسي (أمة، دولة، مواطن، دستور، نظام قانوني)(41). وبهذا

(37) عبد اللطيف المناوي، **شاهد على وقف العنف: تحولات الجماعة الإسلامية في مصر** (القاهرة: أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، 2005)، ص 80-92.

(38) للتوسع، انظر: عدنان سعد الدين، **الاخوان المسلمون في سورية : مذكرات و ذكريات، مج 3: من عام 1963 وحتى عام 1977** (عمان: دار عمار للنشر، 2006)، ص 370-386.

(39) سعود المولى، **الجماعات الإسلامية والعنف: موسوعة الجهاد والجهاديين** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012)، ص 578.

(40) أوليفييه روا، **الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة**، ترجمة صالح الأشمر (بيروت: دار الساقي، 2012)، ص 20.

(41) المرجع نفسه، ص 20.

المعنى، ثمة علاقة طردية بين العلمنة كمشروع سياسي وفكري للحداثة وبروز الديني من دون أن يكون الأخير رد فعل على العلمنة، وإنما مجرد تقليد مضاد أو استعارة للنموذج من الخصم، الأمر الذي دفع روا إلى اعتبار أن مسعى الأسلمة في الراهن لا يمكن أن يكون إلا انطلاقًا من تيارات إسلامية أو «أصولية» جديدة تحاول أن تقيم دينًا جديدًا ولا ترغب في العودة إلى ممارسات سلفية مهجورة، فغايتها الرئيسية إثبات الذات أمام الحداثة والعلمنة، ولكن بشروطها، وليس بالعودة إلى الماضي.

يتطابق طرح روا السابق، وإذا ما انتشلناه من إطاره الفلسفي، مع النتيجة التي توصل إليها رضوان السيد والتي تقول إن الدولة الدينية «الإسلامية» مشروع حديث التكون ظهر نتيجة ثلاثة عوامل: التجريف الاستعماري للثقافة التقليدية وأعراف المجتمعات، وسوء حظ المجتمعات مع الدولة الوطنية في مرحلتها العسكرية والأمنية، وقدرة الإسلاميين على القيام بعمليات ضخمة في تحويل المفاهيم، بحيث صارت السلطة الدينية مختلفة في المفهوم والتطبيق[42].

الجهادية المعاصرة: من الدولة إلى العالمية

فشلت التجارب الجهادية المحلية، التي انطلقت في سبعينيات القرن المنصرم، في تحقيق هدفها المتمثّل في إسقاط الأنظمة وهدم الدولة الحديثة وإحلال الدولة الإسلامية مكانها. وكان عليها أن تدخل في دوامة من النقاشات عن أولويات المرحلة وضروريات البقاء والاستمرار. وفي سبيل ذلك، اجترحت الجهادية المعاصرة مفهوم «الجهاد التضامني» عنوانًا للتجربة الأفغانية إبان الغزو السوفياتي؛ إذ لم تكن الدولة أولوية لدى الجهاديين الموجودين في أفغانستان، وانصبّ اهتمامهم على تشكيل رابطة جهادية عالمية تحت عنوان مواجهة الغزو السوفياتي. كانت هذه الخطوة اللبنة الأولى في بناء مفهوم عالمي للجهاد يتجاوز مسألة هدف إقامة الدولة الإسلامية أو يتجاهله مرحليًا، وقد انعكس ذلك على ماهية الجهاد وطبيعته، فالتجربة الأفغانية زاوجت أول مرة بين الجهاديين القطبيين والجهاديين الوهابيين الذي عاشوا، كما أسلفنا، في نموذج دولتي تراثي وحداثي في آن معًا هو السعودية، ونجم عن هذا التزاوج ما نسمية اليوم «السلفية الجهادية» التي تدمج المنهج الحركي لسيد قطب والتراث الفقهي للدعوة الوهابية[43].

نجحت هذه التوليفة في طرد الاتحاد السوفياتي من أفغانستان، وإسقاط الحكومة الموالية له لاحقًا ليتوافر للحركات الجهادية، ولأول مرة، فرصة إقامة الدولة الإسلامية وفق نموذجهم المتخيل، فجاء إعلان إمارة طالبان الإسلامية سنة 1996. المفارقة أن هذه الإمارة عكست في بنيتها وتفاعلاتها الاشتباك ووشائج الصلة بين نموذجي الدولة الحديثة والإسلامية، فكانت دولة للأفغان المسلمين وحدهم لا للمسلمين عامة كما هي حال نظام الخلافة. وظل الجهاديون العرب ظاهرة غريبة معزولة عن تفاعلات هذه الدولة، ولم يستطيعوا الاندماج فيها بل عاشوا

---

(42) السيد، **أزمنة التغيير**، ص 131.

(43) المولى، ص 586.

على حوافها[44]. من جهة أخرى، كانت إمارة أفغانستان الإسلامية ذات حدود واضحة كما هي حال معظم الدول الحديثة، وتبادلت البعثات الدبلوماسية مع ثلاثة دول قبلت ذلك هي باكستان والإمارات والسعودية، استنادًا إلى مبادئ القانون الدولي الحديث. ولم تختلف النظم الإدارية والمؤسساتية في هذه الدولة عن مثيلاتها في الدول الحديثة، إلّا بنقطة واحدة هي أنها لم تعترف بمبدأ سيادة الأمة، ولم تكتب دستورًا، وإنما اعتمدت الشريعة الإسلامية إطارًا قانونيًا كليًا، في حين تولت البنى التقليدية المحلية مهمة إنتاج القوانين الفرعية لتسيير حياة الأفراد.

حفزت تجربة إمارة أفغانستان الإسلامية الجهاديين العرب على إعادة طرح فكرة الدولة الإسلامية داخل أوطانهم، فكان هذا الشعار مطلبًا رئيسيًا للتيار الصحوي في السعودية[45]. ولمّا رفضت الأسرة الحاكمة التجاوب مع مطالبه، أُعلن «تكفيرها»، داعيًا إلى إقامة دولة إسلامية في الجزيرة العربية. المفارقة أن هذا التيار توصل في تخارجه مع الجهادية العربية والأفغانية إلى اقتناع مؤداه أن إقامة الدولة الإسلامية تحصيل حاصل لمعركة أكبر وأوسع مع من يساهم في تثبت بقاء الأنظمة الاستبدادية، ويسعى إلى الهيمنة على العالم عبر العولمة بأشكالها المختلفة، ثقافية وسياسية واقتصادية. وبهذا الطرح، وضعت السلفية الجهادية نفسها في نقاشات مرحلة ما بعد الكولونيالية حول الذات والآخر، وهي نقاشات حداثية (أو ما بعد حداثية) محضة ترتكز بشكل رئيسي على البُعد الهوياتي أو سياسات الهوية.

يشير باومان الآنف الذكر إلى دور الحداثة في تشكيل ما سمّاه الجماعات الانفجارية في عصر العولمة، ويرى أن الحروب في زمن الحداثة وما بعد الحداثة لم يعد غرضها غزو أراض جديدة بل تحطيم الجدران التي تعيق من قدرة العدو على وضع قواعد اللعبة، ويستحضر في هذا الصدد مقولة كلاوزفيتس الشهيرة «الدبلوماسية استمرار للحرب ..» ليؤكد أن الدبلوماسية في ظل العولمة والهيمنة هي ترويج للتجارة العالمية الحرة عبر تفكيك الثقافات وتنميطها[46]، وإعادة إنتاج تقاليد جديدة داخل المجتمعات تحت عناوين التحرر، مع فارق بسيط يتمثّل في أن التحرر في زمن الحداثة وما بعدها يعني الاستسلام للنخبة العالمية المعاصرة[47]. وبانهيار المجتمع تحت وطأة هذا الاستسلام، تُستحدث، على ما يقول إريك هوبزباوم، «هوية جديدة تمثل مشروع حياة يشبه نسخ العناصر البالية من القومية»[48]. ويقوم هذا المشروع على ثنائية نحن أو هم في الإطار الحضاري[49]،

(44) للتوسع، انظر: كميل الطويل، **القاعدة وأخواتها: قصة الجهاديين العرب** (بيروت: دار الساقي، 2007)، ص 11-35.

(45) ستيفان لاكروا، زمن الصحوة: **الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، الترجمة بإشراف عبد الحق الزموري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 245-255.

(46) زيجمونت باومان، **الحداثة السائلة**، ترجمة حجاج أبو جبر؛ تقديم هبة رءوف عزت، ط 2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 55.

(47) المرجع نفسه، ص 64.

(48) المرجع نفسه، ص 243.

(49) المرجع نفسه، ص 248.

وهو ما يولّد جماعات انفجارية تتسم بأنها شرسة وهائجة وسافكة للدماء وذات قدرة كبيرة كامنة على ارتكاب الإبادة.

يمثّل طرح باومان إطارًا تحليلًا مهمًّا في تفسير بروز مصطلح الجهاد العالمي بعد إنشاء الجبهة العالمية لقتال الصليبيين واليهود سنة 1998، وتأسيس تنظيم القاعدة الذي بدأ هجمات عدة استهدفت المصالح الأميركية والغربية في عدد من الدول؛ فقد دأب التفكير الاستراتيجي الأميركي في مسعاه على الهيمنة على العالم على إيجاد عدو بديل عن الشيوعية، ووجد ضالته في الإسلام كمنظومة حضارية وسياسية. ضمن هذا السياق، مثّل البُعد الهوياتي الديني الملجأ الوحيد لإعادة تعريف الذات الإسلامية المغيَّبة في الدولة العربية الحديثة، وهو بُعد وظفه تنظيم القاعدة لاستقطاب منتسبين كثر من ضحايا العولمة والاستبداد وتفكك الدولة، ليستغلهم ضمن نزعة انتقامية هائجة تجلت أبرز مظاهرها في هجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001، التي نجمت عنها حرب عالمية على الإرهاب لم تنته فصولها حتى الآن.

الدولة من جديد: النموذج الداعشي

من حيث النتائج، لم يكن الجهاد العالمي أفضل حالًا من التجارب الجهادية المحلية التي سبقته؛ إذ مثّل الغزو الأميركي لأفغانستان سنة 2001 تحديًا كبيرًا بالنسبة إلى تنظيم القاعدة لأنّه حرمه الملاذات الآمنة. وللتكيف مع هذه المستجدات، اجترح التنظيم استراتيجيا جديدة تقوم على إنشاء فروع إقليمية للتنظيم في بلدان إسلامية مختلفة[50]، معيدًا الجهاد إلى أولويات قتال العدو القريب (الأنظمة) من أجل إقامة الدولة الإسلامية، ولكن على أساس هوياتي فرعي لا على أساس ديني. فعلى سبيل المثال، أحدث تنظيم دولة العراق الإسلامية غداة تشكّله قطيعة فكرية مع أدبيات الجهاد المعولم، وركز على البُعد الهوياتي (السني- الشيعي) في محاولة لإنتاج رابطة دينية يمكن توظيفها سياسيًا لإيجاد موطئ قدم في تفاعلات البيئتين الاجتماعية والسياسية داخل العراق.

أدرك هذا التنظيم أن الدولة الإسلامية المتخيَّلة لا تُبنى على أساس شعارات كبرى، بل على عصبية فرعية توفر له حاضنة مجتمعية تحميه وقت الشدائد. وقد استحضر هذه الفكرة من كتاب **إدارة التوحش: أخطر مرحلة تمر بها الأمة** لأبو بكر ناجي، الذي استقى بدوره الأفكار عن نشوء الدول وكيفية الفناء الحضاري من أدبيات عدة، منها ما هو إسلامي (المودودي، ابن خلدون) ومنها ما هو غربي حداثي (الجماعة المؤلفة كبديل عن القومية)[51].

(50) حسن أبو هنية، «القاعدة وثورات الربيع العربي»، ورقة مقدمة في: المؤتمر السنوي لمركز الأبحاث السياسية والاستراتيجية في الوطن العربي: تحولات جيوستراتيجية في سياق الثورات العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2012.

(51) للتوسع، انظر المبحث الأول، والفصل الرابع «اعتماد الشدة»، والفصل الخامس «تحقيق الشوكة» من: أبو بكر ناجي، **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة** ([د. م.]: مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، [د. ت.])، ص 7، 11، 31 و34.

نشأ «داعش» على أساس عصبية قبلية ما قبل دولتية بهدف إيجاد مكان له ضمن العصبيات القبلية المنتشرة في العراق بداية، ومن ثم بدأ عملية صهر جماعي لهذه العصبيات، وأنتج عصبية جديدة سياسية ـ طائفية (عراقية/ سنية) ليشبه في نشأته نماذج دولتية حداثية جمعت القبيلة مع الدين، أو العرق مع الطائفة. ربما يجادل بعضُهم أن «داعش» ركز في جميع نسخه (دولة العراق الإسلامية، الدولة الإسلامية في العراق والشام، الدولة الإسلامية) على الرابطة الدينية، بدليل طلب البغدادي من المسلمين الهجرة إلى «دولته»، وإنشاء ولايات خارجية في كل من سورية واليمن وليبيا، لا رابط بينها إلا رابطة الدين. لكن إذا ما أغفلنا الطبيعة التضامنية المحفزة للبيعات الخارجية والتي تكشف الأيام تدريجيًا وهن الرابط التنظيمي والفكري بين الفروع الجديدة والتنظيم الأصل في العراق، وقارنا كذلك بين إدارة الحكم والقوانين في دولة «داعش» الحالية مع نماذج حكم إسلامية سابقة يدعي الاقتداء بها (خلافة على منهاج النبوة)، نجد فارقًا شاسعًا بين النموذجين. صحيح أن نماذج الحكم الإسلامية السابقة كانت تُعلي من قيمة الرابطة الدينية باعتبارها الرابطة الجامعة، لكنها حرصت على استدامة التنوع والاختلاف، ولم تلجأ إلى عملية صهر جماعي للمخالفين. وعاش في كنف الحكم الإسلامي كثير من الأقوام (ترك، شركس، أكراد، أشوريون ..)، والطوائف (شيعة اثنا عشرية، بهائية، علوية، إسماعلية، درزية،..). أما في دولة «داعش»، فلا يمكن المخالف أن يكون ذميًا يدفع الجزية أو يحتفظ بخصوصيته العرقية، بل يستباح ماله وعرضه وبدنه، على غرار ما جرى للمخالفين من أزيديين وأكراد وشيعة وسنّة ومسيحيين أشوريين.

سعى «داعش» إلى إنتاج رابطة ولاء صلبة في المناطق الخاضعة لسلطته؛ رابطة تجعل المرء ذا انتماء «داعشي» دون أي انتماء مغاير. وبمعنى آخر، لم تكن دولة «داعش» إسلامية أو «دولة المسلمين»، وإنما «دولة الدواعش المسلمين»؛ دولة تقوم على رابطة ولاء سياسية شبيهة برابطة «المواطنة» الحداثية ولكن بتصور مجتزأ ومشوّه[52]. وهذا ما جعل ماكدونالد لا يفرق بين عنف «داعش» وأيديولوجيته وعنف الثورة الفرنسية وأيديولوجيتها؛ إذ لا وجود لأي فرد خارج الدولة والرابطة التي تفرضها[53]. وبناء عليه، لا يمثّل الإسلام في دولة «داعش» رابطة جمعية بمقدار ما يشكل أيديولوجيا شمولية توفر التبرير والمظلومية والبُعد الخلاصي.

خاتمة

نشأ مصطلح الدولة الإسلامية في إطار الاشتباك الإسلامي مع الحداثة، وبدا صياغةً لمفهوم الدولة الحديثة ولكن بلغة إسلامية؛ إذ يكاد الباحثون في هذا المجال يُجمعون على أنه «لا يوجد مفهوم

(52) أحمد الدلال، «اللاهوت السياسي لتنظيم الدولة الإسلامية (داعش)»، ورقة مقدمة في: مؤتمر «خمس سنوات على الثورات العربية: عسر التحوّل الديمقراطي ومآلاته»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 21ـ23 كانون الثاني/ يناير 2016.

(53) للتوسع في موضوع آليات التشابه والتقاطع بين العنف الجهادي وعنف الحداثة، انظر: أحمد عبد المجيد، «حول الإسلام والعنف: خواطر على هامش حوادث باريس»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015/12/28، في: http://www.dohainstitute.org/release/cc13fec7-837f-4400-b255-b00dbd3a7b06

واضح ومحدد لمفهوم ‹الدولة الإسلامية› في الفكر السياسي الإسلامي، وأن عشرات الكتب التي تتحدث عنه وتستمد مادتها من التراث إنما تتحدث عن الحكم أو السياسة أو عن أوجه التشابه والاختلاف في الجهاز البيروقراطي، وطرائق وأدوات تسيير شؤون العامة، وليس ‹عن الدولة بالمفهوم النوعي والمعنى المتكامل›؛ ذلك أن تصنيف الدولة في الفكر السياسي التقليدي هو تصنيف لضروب الصنعة السياسية وليس لأنواع الدولة»[54].

بناء على ما سبق، فإن محاولات تأسيس دولة إسلامية ضمن نموذج الدولة الحديثة يُعَدّ خرافة ابتدعها المخيال الإسلامي المعاصر، بحسب هبة رؤوف عزت، لأن دعاتها تبنوا النموذج الغربي الحديث للدولة العلمانية، وحاولوا أسلمة مؤسساتها وبناها الاجتماعية[55]. وقد أوضحت التجارب الجهادية الراهنة في تمثّلاتها الدولتية («طالبان» و«داعش») سعي هذه الحركات إلى تقليد الدولة الحديثة أكثر من سعيها إلى إعادة التراث، وهو ما يدفعنا إلى القول بأن هذه الحركات طرحت نفسها ومفاهيمها كمناقض للحداثة، وحاولت إنتاج بديل عن الدولة الحديثة، لكنها وجدت نفسها في سياق الحداثة، وأنتجت تجارب لا تختلف كثيرًا عن تجارب الحداثة المشوهة أو الحداثة الرثة.

أخيرًا، إن مقاربة الجهاد المعاصر من منظور الحداثة تمثّل وجهة نظر غير تقليدية، ربما تكون غير صلبة وتحتاج إلى حجج وبراهين أكثر عمقًا وتفسيرًا، لكنها تساعد على طرح أسئلة جديدة من شأنها أن تغير، ولو بشكل بسيط، التعميمات السائدة، وتوسع من دائرة الرؤية، وهذا هو هدف الدراسة الرئيسي.

المصادر والمراجع References

العربية

كتب

أبو طه، أنور [وآخرون]. **مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين**. حرره وقدم له معتز الخطيب. بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2016.

أحمد، رفعت سيد. قرآن ـ وسيف: **من الأفغان إلى بن لادن: من ملفات الإسلام السياسي: دراسة موثقة**. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002.

الأفندي، عبد الوهاب. **من يحتاج إلى دولة إسلامية؟**. ط 2. لندن: برنتوديمايد، 2009.

باروت، محمد جمال. **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**. لندن: رياض الريس، 1994.

(54) أبو طه [وآخرون]، ص 33.

(55) عفان، ص 116.

باومان، زيجمونت. **الحداثة السائلة**. ترجمة حجاج أبو جبر؛ تقديم هبة رءوف عزت. ط 2. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

جبرون، أمحمد. **مفهوم الدولة الإسلامية : أزمة الأسس وحتمية الحداثة : (مساهمة في تأصيل الحداثة السياسية**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

حلاق، وائل ب. **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

حمادة، أمل. **الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلى الدولة**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.

الحيدري، إبراهيم. **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**. بيروت: دار الساقي، 2012.

الدخيل، خالد. **الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة**. ط 2. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

روا، أوليفييه. **الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة**. ترجمة صالح الأشمر. بيروت: دار الساقي، 2012.

سعد الدين، عدنان. **الاخوان المسلمون في سورية : مذكرات و ذكريات، مج 3: من عام 1963 وحتى عام 1977**. عمان: دار عمار للنشر، 2006.

السيد، رضوان. **أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي**. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، دار الكتب الوطنية، 2014.

الطويل، كميل. **القاعدة وأخواتها: قصة الجهاديين العرب**. بيروت: دار الساقي، 2007.

العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**. ط3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

عفان، محمد. **الوهابية والإخوان: الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة**. بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2012.

عماد، عبد الغني. **حاكمية الله وسلطان الفقيه : قراءة في خطاب الحركات الاسلامية المعاصرة**. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 2005. (المفكر العربي)

القبانجي، صدر الدين. **الأسس الفلسفية للحداثة دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة والإسلام**. إعداد عادل الفتلاوي. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011.

لاكروا، ستيفان. **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**. الترجمة بإشراف عبد الحق الزموري. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. تحقيق أحمد مبارك البغدادي. الكويت: دار ابن قتيبة، 1989.

محافظة، علي. **إيران بين القومية الفارسية والثورة الإسلامية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013. (سياسة)

المناوي، عبد اللطيف. **شاهد على وقف العنف: تحولات الجماعة الإسلامية في مصر**. القاهرة: أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، 2005.

المودودي، أبو الأعلى. **الخلافة والملك**. تعريب أحمد إدريس. الكويت: دار القلم، 1978.

المولى، سعود. **الجماعات الإسلامية والعنف: موسوعة الجهاد والجهاديين**. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012.

ناجي، أبو بكر. **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة**. [د. م.]: مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، [د. ت.].

هابرماس، يورغن. **القول الفلسفي للحداثة**. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995.

أوراق مقدمة خلال مؤتمرات

أبو هنية، حسن. «القاعدة وثورات الربيع العربي». ورقة مقدمة في: المؤتمر السنوي لمراكز الأبحاث السياسية والاستراتيجية في الوطن العربي: تحولات جيوستراتيجية في سياق الثورات العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2012.

الدلال، أحمد. «اللاهوت السياسي لتنظيم الدولة الإسلامية (داعش)». ورقة مقدمة في: مؤتمر «خمس سنوات على الثورات العربية: عسر التحوّل الديمقراطي ومآلاته»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 21ـ23 كانون الثاني/ يناير 2016.

مراجع على الإنترنت

«خطبة الجمعة في الجامع الكبير في الموصل لأبو بكر البغدادي». يوتيوب (تاريخ التحميل 2014/7/5)، في: https://www.youtube.com/watch?v=dIRf0EJuPak

الخطيب، معتز. «"تنظيم الدولة الإسلامية": البنية الفكرية وتعقيدات الواقع». مركز الجزيرة للدراسات، 2014/11/23، في: http://studies.aljazeera.net/files/isil/2014/11/2014112355523312655.htm

عبد المجيد، أحمد. «حول الإسلام والعنف: خواطر على هامش حوادث باريس». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015/12/28، في: http://www.dohainstitute.org/release/cc13fec7-837f-4400-b255-b00dbd3a7b06.

الإنكليزية

Books

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab; Foreword by Tracy B. Strong. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Dabashi, Hamid. *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*. London; New York: Zed Books, 2012.

Periodical

Barzinji, Mariwan Nasradeen Hasan. «Modernism, Modernity and Modernisation.» *Research on Humanities and Social Sciences*. vol. 3, no. 12 (2013), pp. 43-52.

Istvan Kesckes ستيفان كيسكِس

تأثير اللغة الثانية في اللغة الأم

مقاربة «اللغة الثنائية»

The Effect of the Second Language on the First Language

The Dual Language Approach

Translated by: Waleed Alanati** ترجمة: وليد العناتي*

ملخص***: يقدم هذا البحث مظاهر لتأثير اللغة الثانية في اللغة الأم، ويصف طبيعة التأثير المتبادل بين اللغتين، ويدلِّل على ذلك بأمثلة. وقد أظهر البحث أن تأثير اللغة الثانية في اللغة الأم مختلف ظاهرًا عن تأثير اللغة الأم في اللغة الثانية؛ فتأثير اللغة الثانية أوضحُ في الجانبين الإدراكيّ والتداولي منه في الجانبين التركيبي والمعجمي. وأظهر البحث أن التأثير المثمر لتعلم اللغة الثانية في نمو كفايات اللغة الأولى هو احتمال قائم وليس ضرورة. مع ذلك، ليست كل أنواع تعلُّم اللغات الثانية تؤدي إلى تحقق الكفاية المتعددة؛ فدراسة اللغة الثانية تُحْدِث تغييرات في نظام أحادي اللغة إذا كانت عملية الاكتساب مكثفة وثريّة المحتوى، ومتصلة بدوافع المتعلم.

الكلمات المفتاحية: تأثير اللغة الثانية في اللغة الأم، التأثير الثنائي الاتجاه، الكفاية المتعددة، التعرض

Abstract: The article presents theoretical aspects of the effect of second language on first language, and describes their bidirectional influence. It concludes that the effect of the L2 on the L1 significantly differs from the effect of the L1 on the L2, since L2 is cognitive and pragmatic rather than syntactic or lexical. The beneficial effect of FL learning on the development of L1 skills is just a potentiality, not a necessity. Not all kinds of L2 learning lead to the development of multi-competence. This will be possible only if exposure to the L1 is maintained at an appropriate level, otherwise, attrition may occur in L1 use. Content of exposure to both languages is more important than the quantity of exposure.

Keywords: Effect of the second language on the first language, Bidirectional influence, Multi-competence, Exposure

* أستاذ اللسانيات التطبيقية، قسم اللغة العربية، جامعة قطر.

** Professor of Applied Linguistics, Arabic Language Department, Qatar University.

*** أصل الملخص بالفرنسية، وقد ترجمه إلى العربية الدكتور حافظ إسماعيلي العلوي، جامعة قطر.

مقدمة في أهمية الترجمة ومسوغاتها

حرّكت همّتي لترجمة هذا البحث إلى العربية دواعٍ متعددة، لكن أهمها ما يلي:

• أن موضوع البحث موضوع طريف وجديد في الدرس اللساني؛ فهو يطرح موضوعًا طالما تغوفل عنه في اللسانيات النفسية، اعتقادًا بأنه موضوع محسومةٌ نتيجته إلى حد بعيد. وتتمثل هذه النتيجة في أن اللغة الثانية تؤثر في اللغة الأم تأثيرًا سلبيًا.

• أن البحث يقدِّم رؤية علمية جديدة للثنائية اللغوية وكيفية اشتغالها في الدماغ من منظور اللسانيات النفسية المعرفية، ويقصد الباحث فيه إثبات هذه الرؤية بالدليل العلمي التجريبي المستنبط من دراسة تجريبية على طلبة ثنائيي اللغة.

• وهو مقترن بما سبق اقترانًا لازمًا؛ إذ غلب على الظن أن اللغات الأجنبية تؤثر تأثيرًا سلبيًا في اللغة العربية، وانبنت على ذلك أحكام إطلاقية عامة تشبه أن تكون حاسمة، ومفادها أنه ينبغي ألّا يجري تعليم اللغات الأجنبية في مراحل الطفولة حفاظًا على نقاء أذهان الأطفال ورؤاهم الفكرية ومعتقداتهم.

لا شك في أن هذا الرأي الذي ساد الأوساط الثقافية والاجتماعية واللسانية العربية هو ظنٌّ لا أكثر؛ فهو لا يعتمد على أدلة علمية مستقاة من دراسات تجريبية طويلة المدى في اللسانيات النفسية تراقب عن كثب أحوال الأطفال الثنائيي اللغة، وتنتهي من ذلك إلى نتائج علمية دقيقة أو قريبة من الدقة.

وهكذا، فإن شيوع معتقدات عامة، ومن دون أسانيد علمية، يسوِّغ إعادة النظر في إشكالية تأثير اللغة الأجنبية في اللغة العربية لدى الاطفال[1]، ويدق ناقوسًا بقوة لتنبيه اللسانيات النفسية العربية إلى أنه آن الأوان لولوج درس علمي تجريبي في اللسانيات النفسية تفضي نتائجه إلى توصيات حاسمة في رسم السياسات اللغوية والتخطيط اللغوي في العالم العربي في قضية خطِرة: قضية السن المناسبة لتعليم اللغات الأجنبية للأطفال العرب، ونوع الثنائية اللغوية التي تحفظ للعربية مكانتها في عقول الناشئة ونفوسهم، وتستثمر فوائد الثنائية اللغوية وتنميها.

أحسب أن ترجمة هذا البحث لأحد أهم المشتغلين بالثنائية اللغوية من وجهة نظر اللسانيات النفسية والمعرفية سيمثِّل إضافة نوعية مهمة للسانيات النفسية العربية، وسيكون ركيزة أساسية في التأسيس لرؤى جديدة في الثنائية اللغوية وقضاياها المتعددة.

(1) وقف الباحث على مجموعة «دراسات» تناولت الموضوع، ولكنها دراسات قائمة على استطلاع الرأي وليست تجريبية تفحص أداء الأطفال أنفسهم. ومن هذه الدراسات: خالد بن عبد العزيز الدامغ، «السن الأنسب للبدء بتدريس اللغات الأجنبية في التعليم الحكومي»، **مجلة جامعة دمشق**، السنة 27، العددان 1-2 (2011)، ص 753-811، وريما الجرف، «هل نعلم اللغة الإنجليزية للأطفال قبل سن السادسة؟»، ورقة قدمت في اللقاء السنوي الثاني عشر للجمعية السعودية للعلوم التربوية والنفسية، بعنوان الطفولة المبكرة: خصائصها واحتياجاتها، 4-6/10/ 2004. (المترجم)

منهجية الترجمة

اعتمدْتُ في ترجمتي هذه على تمثُّل معنى النص الإنكليزي ونقله بأقصى درجة من الدقة والاحتراز. ولهذا، فإنك واجدٌ اختلافًا في بنية الجملة والتركيب الإنكليزي عند نقله إلى العربية مع احتفاظه بدلالته الدقيقة.

ولمّا كان النص الإنكليزي يقوم على الترابط والتماسك الفكري، أي ترابط الأفكار مع غياب أدوات ربط شكلية ظاهرة، فقد لزمني أن أضيف عباراتٍ أو روابط تبين عن المقصود، ولا سيما في حالة غياب الإحالة الضميرية في النص الأصلي.

ثم إنني تجاوزت بنية النص الإنكليزي الشكلية من حيث تفقيره للنص؛ فالنص منشور في مجلة علمية تقدِّم اعتبارَ عدد الأسطر والكلمات. ولذلك، كثيرًا ما تداخلت الأفكار والفقرات، فالتزمتُ تقسيمًا شكليًا أَعْتمِده في العربية، وهو أن لكل فكرة فقرة.

وأحتفي هنا ببيان قضية اصطلاحية كثيرًا ما اختلف فيها المشتغلون بتعليم اللغة الثانية (الأجنبية)؛ فقد استعمل الباحث المختصر (L1) للدلالة على اللغة الأم، ولذلك سأترجمها باللغة الأم لا اللغة الأولى. واستعمل المختصر (L2) للدلالة على اللغة الثانية وبالترادف مع مصطلح (FL) اللغة الأجنبية .... ولذلك فإنني سأترجم هذين المصطلحين باللغة الثانية. وقد رأيت أن ألتزم العبارةَ كاملةً لا المختصرَ: اللغة الأم بدل ل1 واللغة الثانية بدل ل2.

مَسْرَدُ المصطلحات الأساسية في الترجمة

سأقدم هنا التعريفات الشائعة المتداولة في اللسانيات التطبيقية وفروعها، على الرغم من أن كثيرًا من هذه المصطلحات يخضع للمراجعة والنظر من منظور التحليل النقدي للسانيات.

ـ **الأساس المفاهيمي الضمني المشترك** (Common Underlying Conceptual Base) (CUCB): هو النظام الذهني الذي يمثِّل اللغة والمفاهيم والأفكار المتصلة بها في العقل تمثيلاً رمزيًا. إنه يجمع اللغتين في الثنائية اللغوية، وهو واحد، وتتفرع منه قناتان عند ثنائي اللغة، كل قناة للغة.

ـ **التَّعرُّض اللغوي** (Language Exposure): هو كل ما يتلقاه متعلم اللغة الثانية من مادة لغوية مقروءة أو مسموعة على نحو مباشر مقصود، أو على نحو عَرَضِيّ غير موجَّه؛ فهو يتعلم في المدرسة أو الجامعة من خلال القراءة والاستماع، ويقرأ لافتات المحال التجارية وتعليمات الأطعمة، ويتحدث مع الناطقين باللغة.... إلخ.

ـ **الكفاية المتعددة** (Multi_Competence): مصطلح من مصطلحات حقل اكتساب اللغة الثانية وضعه فيفيان كوك (V. Cook)، والمقصود منه امتلاك الفرد نظامين لغويين مختلفين، لكنهما متصلان في ذهنه وبينهما تفاعل وتأثير متبادل. كان لهذا المصطلح تأثير مهم في حقل اكتساب اللغة الثانية، وفتح الباب واسعًا أمام رؤى جديدة في (النقل)؛ إذ كان النقل يُدْرَسُ على أنه الأثر السلبي الذي

ينقله المتعلم من لغته الأم إلى اللغة الثانية، وبأثر مفهوم الكفاية المتعددة دُرِس أثر معاكس من اللغة الثانية إلى اللغة الأم، ونُظر إليه في كثير من الأحيان على أنه ثراء معرفي وسَعة أفق يكتسبها المتعلم من اللغة الثانية.

ـ **اللغة الأم** (First Language): هي أول نظام لغوي يكتسبه الإنسان في مراحل طفولته الأولى، ويغلب أن يتصل بلغة الوالدين ولغة المجتمع الذي يعيش فيه الطفل أصلًا.

ـ **اللغة البينية/المرحلية** (Inter language): مصطلح وضعه لاري سلنكر (L. Selinker) سنة 1972، وأطلقه على نظام الكفاية اللغوية لمتعلم اللغة الثانية. وهو يقوم على افتراض أن هذا المتعلم يطوِّر نظامًا لغويًا مستقلاً عن اللغتين الأولى والثانية مع أنه يُظهر أحيانًا بعض تأثيراتهما، وهو يمثِّل مرحلة انتقالية بين النظامين في طريق الوصول إلى التمكُّن من بناء نظام اللغة الثانية.

ـ **اللغة الثانية** (Second Language): هو كل نظام لغوي اكتسبه الإنسان أو تعلَّمه بعد لغته الأولى الأم. ويمكن أن يطلَق عليه اللغة الأجنبية أو اللغة الإضافية.

ـ **المُدْخلات** (Input): هي ما يتعرض له المتعلم من مواد لغوية مسموعة أو مقروءة باللغة الثانية، أكانت مدخلاتٍ مقصودةً أم مدخلات عَرَضية. ولا خلاف بين الباحثين على أهمية المدخلات اللغوية في اكتساب اللغة الثانية وتعلّمها ثم إعادة إنتاجها؛ فهي التي تساعد متعلم اللغة الثانية على بناء افتراضات وقواعد ذهنية وعقلانية للغة الهدف.

ـ **مرحلة الإضافة** (Additive Period): هي المرحلة الأولى من مراحل بناء الثنائية اللغوية، وفيها تُضاف عناصر من اللغة الثانية إلى عقل أحادي اللغة قبل أن يصبح ثنائيَّ اللغة، وهي تسبق مرحلة التآزر والاندماج.

ـ **المرحلة التآزرية** (Synergic Period): هي المرحلة الثانية من مراحل بناء الثنائية اللغوية، يجري فيها اشتغال نظامي اللغتين، الأم والثانية معًا، في عقل ثنائي اللغة وفق مقاربة اللغة الثنائية التي ترى أن ثنائي اللغة يمتلك أساسًا معرفيًا ومفاهيميًّا واحدًا ولكنه ينشعب بعد ذلك في قناتين منفصلتين؛ لكل لغة قناة.

ـ **المُسْتَدْخلات** (Intake): يُستعمل هذا المصطلح على أنحاء متفاوتة بين العلماء والباحثين في اكتساب اللغة الثانية بحسب انتماءاتهم النظرية والفكرية. وأول من وضع هذا المصطلح واستعمله هو س. بِت. كوردر (S. Pit Corder)، وذلك تمييزًا له من مصطلح «مُدْخَلات»؛ فإذا كانت «المُدْخلات» هي ما يعرض لمتعلم اللغة الثانية من مواد لغوية منطوقة ومكتوبة وفي سياقات مختلفة، فإن «المُسْتَدخَلات» هي ما يستدخله المتعلم فعليًا؛ فهو عند كوردر يعني ما يعرض للمتعلم من المادة اللغوية فيعالجه، ثم يكتسبه، ليصير جزءًا من كفايته اللغوية.

ـ **مقاربة «اللغة الثنائية»**: هي رؤية علمية في معالجة الثنائية اللغوية من وجهة نظر اللسانيات النفسية عوضًا عن مفهوم الثنائية اللغوية المستقلة. وهي تنطلق من رؤية مفادها أن ثنائي اللغة يمتلك نظامًا مفهوميًا ذهنيًا واحدًا ولكنه ينشعب إلى قناتين لغويتين مستقلتين. وهذا الأساس الفكري المشترك هو السبب الأساسي في التأثير المتبادل بين اللغتين، على خلاف «الثنائية اللغوية» التي يمكن تشير إلى أن لثنائي اللغة نظامين ذهنيين منفصلين لكل لغة يمتلكها.

ترجمة النص

الكفاية المتعددة

تسعى هذه الورقة إلى إجابة عن السؤالين: «**كيف يمكن نظام لغوي جديد ناشئٍ ذي أسس اجتماعية ثقافية أن يؤثر في نظام اللغة الأم المحكومة بمعرفة المتعلم ونظامه المفاهيمي؟ وكيف ينعكس هذا التأثير في استعمال اللغتين؟** وسنصرف عنايتنا هنا إلى شكل واحد من التأثير هو تأثير اللغة الثانية في اللغة الأم عندما تُدرَّس اللغة الثانية بوصفها لغة أجنبية في بيئة تعليمية.

تُعَرَّف اللغة من منظور تعدد اللغات بأنها نظام من العلامات الثاوية تحت نظام ذهني عميق تنفرد به كل ثقافة. ويعني هذا التعريف ضمنًا أن ثمة مستوى لسانيًا وآخر مفاهيميًا يشتغلان معًا في معالجة اللغة، وأن المستوى المفاهيمي محكوم ثقافيًا[2]؛ فالمستوى المفاهيميّ يستدعي الأبنية المفاهيمية (الذهنية) والمعرفة، أما اللغة، فتعكس هذا النظام المفاهيمي والمعرفي.

ولكن، على أي نحوٍ يتعلق هذا التعريف بالثنائية والتعددية اللغوية؟ أشار غروسين إلى حقيقة مفادها أن الثنائية ليست شخصين أحاديي اللغة في جسد واحد[3]. ورأى كوك أن الكفاية المتعددة هي حالة ذهنية مرُكَّبة بنظامين قواعديين[4]. وجادل كيسكس بأن الأفراد المتعددي اللغات يمتلكون معرفة بلغتهم الأم تفارقُ معرفة أحاديي اللغة بها[5]، وهذا الفارق يمكن تبيينه على نحو أساسي بأثر اللغات اللاحقة في تطور مهارات اللغة الأم.

وهكذا، فإن جميع هذه المقاربات تتقبَّل فكرة أن في عقل ثنائي اللغة نظامًا مفاهيميًا واحدًا هو المسؤول عن قناتين لغويتين غير مختلطتين.

(2) محكوم ثقافيًا بثقافة المجتمع الذي يستعمل هذه اللغة ويمارس حياته الاجتماعية بها. (المترجم)

(3) François Grosjean, «Neurolinguists, Beware! The Bilingual Is not Two Monolinguals in One Person,» *Brain and Language*, vol. 36, no. 1 (January 1989), pp. 3–15.

(4) Vivian Cook, «The Poverty-of-the-Stimulus Argument and Multicompetence,» *Second Language Research*, vol. 7, no. 2 (June 1991), pp. 103-117.

(5) Istvan Kecskes, «The State of L1 Knowledge in Foreign Language Learners,» *WORD: Journal of the International Linguistics Association*, vol. 49, no. 3 (December 1998), pp. 321-340.

طُرح مصطلح «اللغة الثنائية» بديلًا لمصطلح اللغة البينية(6)؛ فكلمة (بينيّ) تعني: بين شيئين، مع أن متعلم اللغة ليس بالضرورة أن يكون في مرحلة بين شيئين، فضلًا عن أنه في صلب عملية إضافة معلومات جديدة إلى نظامه المفاهيمي واللغوي الموجود أصلًا. وما ينتج من عملية الإضافة هذه إنما هي تغيرات نوعية في النظام المفاهيمي الأساسي. وبذا، فإن النظام اللغوي الجديد إنما ينبثق من النظام المفاهيمي المستقر للغة الأولى.

ثم إن قناتي اللغة (قناة اللغة الأم وقناة اللغة الثانية) في تفاعل مستمر، وهما تتبادلان التأثير من خلال الأساس المفاهيمي الضمني المشترك. لذا، فإنه كان واجبًا على البحث أن يركز على تأثير اللغة الثانية في اللغة الأم وليس على تأثير اللغة الأم في اللغة الثانية فحسب؛ إذ أُغفل هذا الجانب من تطور اللغة الثانية في نظرية (اللغة البينية).

وخلافًا لنظرية اللغة البينية، فإن مقاربة (اللغة الثنائية) هي مقاربة مُسْتدخلات أكثر من كونها نظرية مُدْخَلات(7)؛ فهي تتفحص ما يحدث للمعرفة التي تدخل **الأساس المفاهيمي المشترك** من خلال قناتين لغويتين أو أكثر، وكيف توضَع هذه المعرفة لتعمل في لغات محددة.

إن هذه المقاربة (مقاربة اللغة الثنائية) تنطوي على فكرة مفادها أن بناء النظام اللغوي عملية دينامية حركية، وهي تأليف من:

- تغيرات ذهنية.
- تأثير تبادلي ثنائي الاتجاه بين اللغتين: اللغة الأم اللغة الثانية
- عمليات تطور لا تتجه نحو الأعلى فحسب، وإنما تحدث كذلك في عمق سلسلة عملية التطور.

إذا كانت هذه اللغات منفصلة لدى ثنائي اللغة، فإن الأفكار التي تنشأ في نظام مفاهيمي واحد تُضَخ في قناتين لغويتين مختلفتين، وهذا له أثر عميق في عملية الإنتاج والاستيعاب: ماذا نختار لنقول؟ كيف نختار قول شيء ما؟ وكيف نفهم الأشياء التي نتلقاها؟ وما الذي يجعلنا نقرر إن كان ما نقول ذا علاقة وملائمًا؟(8).

وانطلاقًا من مقاربة (اللغة الثنائية)، فإن تلاشي اللغة ظاهرة مفاهيمية وظاهرة لسانية؛ فالتغير المفاهيمي سينعكس في استعمال اللغة؛ ذلك أن تقليص التعرض اللغوي ومن ثَمَّ ضياع المعلومات أو التغير في

(6) Istvan Kecskes and Tünde Papp, «How to Demonstrate the Conceptual Effect of L2 on L1? Methods and Techniques,» in: Vivian Cook (ed.), *Effects of the Second Language on the First*, Second Language Acquisition; 3 (Clevedon; Buffalo: Multilingual Matters, 2003), pp. 247-267, and Istvan Kecskes and Isabel M. Cuenca, «Lexical Choice as a Reflection of Conceptual Fluency,» *International Journal of Bilingualism*, vol. 9, no. 1, March 2005), pp. 49-67.

(7) يعني أنها لا تعتني بما يتعرض له ثنائي اللغة من مُدخلات وإنما تتجاوزها إلى المُسْتَدخَل من هذه المادة إلى النظام المفهومي بحيث أصبح جزءًا منها. (المترجم)

(8) المقصود بذلك أن نظام اللغتين ينتمي في الأصل إلى الأساس المشترك، ولكن الاستعمال هو المختلف لاختلاف اللغتين؛ فطريقة اختيار السياق المناسب تقع في الأساس المشترك، وهي متماثلة في اللغتين، ولكن ثنائي اللغة يقوم بعملية تحويل وفق النظام اللغوي الذي سيستعمله بالمفردات والتراكيب والسياق الثقافي. (المترجم)

الأساس المفاهيمي المشترك سيؤديان إلى تضاؤل المفردات وإلى انحدارٍ في بعض مهارات اللغة، وخلافًا لذلك، فإن الاحتفاظ باللغة يزداد بعد أن يُنشئ متعلم اللغة بناءً متينًا لـ **الأساس المفاهيمي المشترك** في ذهنه، وهذا الادعاء يواكِب البحث في اللسانيات العصبية(9) .

طبيعة التأثير الثنائي الاتجاه

إننا نعرف كثيرًا عن أثر اللغة الأم في اللغة الثانية، ولكننا نعرف أقل من ذلك عن أثر اللغة الثانية في اللغة الأم. وقد عُرِف أثر اللغة الأم في اللغة الثانية بـ«النقل»، واستُقْصيَ هذا النقل بالنظر في الأخطاء النحوية التركيبية والتغييرات البنيوية، والاختيار الخاطئ للمفردات.... إلخ. بناء على ذلك، فإن أثر اللغة الثانية في مقاربة «الأحادية اللغوية» سيبحث عن ظواهر نقلية مماثلة(10). ولكن: **ما الذي يمكن نقله من اللغة الثانية إلى اللغة الأم؟ ولماذا ينبغي أن يكون تأثير اللغة الثانية في اللغة الأم مماثلًا لتأثير اللغة الأم في اللغة الثانية؟**

إذا كان تأثير اللغة الأم في الثانية غالبًا ما يوصف بأنه سلبي بالنظر في إحصاء الأخطاء النحوية والمعجمية والصوتية، فإن تأثير اللغة الثانية في اللغة الأم يغلب أن يكون إيجابيًا، نظرًا إلى أن اللغة الثانية تُحسِّن الأساس المعرفي الذي تهيمن عليه اللغة الأم.

إننا نستطيع ملاحظة التأثير المتبادل بين قناتي اللغتين بوصفه عملية تطورية تتوسَّع من مرحلة الإضافة إلى مرحلة التآزر (عمل اللغتين معًا)؛ ففي أثناء مرحلة الإضافة، يقود التفاعل بين لغتين أو أكثر من ناحية والأساس المفاهيمي المهيمن للغة الأولى من ناحية أخرى إلى نقل أنماط الأصوات والوحدات المعجمية أو البنية النحوية/ التركيبية من نظام لغوي إلى آخر. وهذه المرحلة يهيمن عليها تأثير اللغة الأم في اللغة الثانية تأثيرًا يصعب معه إثبات تأثير اللغة الثانية في اللغة الأم.

أما المرحلة التآزرية، فإنها تبدأ عندما تتحول المعالجة الكمية إلى تغيرات نوعية؛ إذ تمتزج المعرفة والمهارات اللغوية المكتسبة مع المعرفة القارة أصلًا ليصبح ممكنًا استعمالها عبر قناتي اللغتين. وهكذا، فإن تأثير اللغة الثانية في اللغة الأم يمكن قياسه، ويغدو ممكنًا حدوث التناوب اللغوي (code swiching).

وبذا، فإن تأثير اللغة الثانية في اللغة الأم تأثير معرفي (إدراكي) وتداولي أكثر منه تأثير تركيبي أو معجمي.

كيف ندلّل على تأثير اللغة الثانية في اللغة الأولى؟

عندما نبحث عن دليل لإثبات تأثير اللغة الثانية في اللغة الأم، فإن أول ما نحتاج إليه هو أن نُعرِّف فرادة اللغة؛ **فما الذي يجعل استعمال لغة ما استعمالًا فريدًا؟** إن الناطقين الأصلاء بلغة محددة يمتلكون

(9) Mira Goral, «First-Language Decline in Healthy Aging: Implications for Attrition in Bilingualism,» *Journal of Neurolinguistics*, vol. 17, no. 1 (January 2004), pp. 31-52.

(10) Cook (ed.). *Effects of the Second Language.*

طرقا مفضَّلة لقول الأشياء[11]، ويمتلكون طرقًا متعارفة لتنظيم الأفكار[12]. وهذه الطرق المفضلة لقول الأشياء عادة ما يجسِّدها انتقاء المفردات واستخدام المَسكوكات[13] واللغة المجازية؛ فالناطقون الأصلاء باللغة الإنكليزية[14] **يصوِّرون فيلمًا، وينفضون الغبار** عن الأثاث، أو يطلبون إليك أن **تخدم نفسك** على الطاولة.

أما الطرق المفضَّلة في تنظيم الأفكار، فإن مرجعها إلى البنية المنطقية للأقوال، وإلى طريقة ترابط الأقوال وبناء النص.

ولكن، كيف تتأثر الطرق المفضَّلة لقول الأشياء وبناء الأفكار باللغة الجديدة؟

الطرق المفضَّلة لتنظيم الأفكار

استنادًا إلى عدد من الدراسات، فإن الجمل المُحْكَمة البناء والاستعمال المتمكِّن للجمل المعقَّدة التركيب هما أظهر الأدلة على مستوى التقدُّم في استخدام اللغة الأم. وعلى ذلك، فإننا في دراستنا تأثير اللغة الثانية في اللغة الأم بحثنا عن تغيرات إيجابية نوعية يمكن إحصاؤها[15]، بل تجاوزنا ذلك إلى فحص **كيف يعمل التأثير المتبادل بين اللغة الثانية واللغة الأم على تغيير طبيعة العمليات اللسانية في الأنشطة الذهنية.**

كانت فرضيتنا أن الطلبة (في سن 14-15) الذين بلغوا مستوى أعلى من الكفاية باللغة الأجنبية هم أكثر احتكامًا إلى استعمال العمليات اللسانية في أنشطتهم الذهنية، وأن هذا الاحتكام سيؤثر في استراتيجيات معالجة المشكلات لديهم.

أما تجربة الدراسة، فأُنجزت على النحو الآتي:

- القسم الأول من التجربة: سُئِلَ طلبة المجموعة التجريبية أن يكتبوا قصة قصيرة باللغة الأجنبية أساسُها سلسلة متتابعة من الصور. ثمَّ عدِّلت صورتان في السلسلة نفسها قليلًا، وحُذفت إحدى صور النسخة الأجنبية.

- أما القسم الثاني من المهمة، فاقتضى من الطلبة أن يصفوا باللغة الأم ما رأوه، إضافة إلى محاولة استحضار الصورة المفقودة في النسخة الأجنبية، ووصف السلسلة كاملة باللغة الأم[16].

(11) Alison Wray, *Formulaic Language and the Lexicon* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2002).

(12) Istvan Kecskes, «Synergic Concepts in the Bilingual Mind,» in: Istvan Kecskes and Liliana Albertazzi (eds.), *Cognitive Aspects of Bilingualism* (Dordrecht, Netherlands: Springer, 2007).

(13) المقصود بذلك التراكيب التي تعامل بوصفها عبارة واحدة وكلًا متكاملًا لا انفصال بين أجزائه، كالأمثال العربية، وتراكيب مثل: السلام عليكم، أهلًا وسهلًا، ذاتَ يوم، في يوم من الأيام... إلخ. (المترجم)

(14) shoot a film، dust the furniture، help your self. المقصود بهذه العبارات معناها التداولي لا معناها الحرفي، وهي معانٍ تؤدى بطرق مختلفة في لغات أخرى. (المترجم)

(15) Istvan Kecskes and Tünde Papp, *Foreign Language and Mother Tongue* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2000).

(16) وهذا يعني أن يكتبوا مرتين باللغة الأم: الأولى من دون الصورة المفقودة، والثانية بالصورة المفقودة. (المترجم)

وإنما أردنا من ذلك أن نعرف:

- إلى أي مدى يحتكم الطلبة إلى لغة معينة عندما ينجزون أنشطة مختلفة؟
- وإلى أي حد كانت عملياتهم الذهنية مقيَّدة لغويًا؟

لقد أنتج الطلبةُ ثلاثة أنواعٍ من النصوص[17]:

النص المُكافِئ، وهو نص اتبعَ طريقة إنتاج اللغة الثانية في نسخة اللغة الأم، وقدم نوعًا من إعادة إنتاج النص الذي طوره الطلبة في اللغة الثانية.

النص المُعَدَّل، وفيه تتبّع الطلبة مسار إنتاج القصة في لغتهم الثانية، ولكن تخطيطهم الذهني كان أكثر تحديدًا لغويًا باستعمال أنواع أخرى من الجمل غير الموجودة في نسختهم باللغة الأجنبية. لقد كانت مقاصد القصة متشابهة ولكنها عَدَّلت، مثلًا، بنى الجمل للوفاء بمتطلبات الاستعمال.

النص المستقل (المختلف) الذي قدّم فيه الطلبة قصصًا مختلفة تمامًا بلغتهم الأم، وهي تختلف قليلًا عن قصصهم باللغة الثانية أو لا تشبهها نهائيًا؛ قصص بأنماط جُمْلِيَّة مختلفة، ومقاصد مختلفة كذلك.

يمكن تلخيص النتائج على النحو الآتي:

المجموعة	النص المكافئ	النص المعدَّل	النص المستقل
الصف الانغماسي	%8	%50	%42
الصف المكثَّف	%10	%19	%71
الصف الضابط (المجموعة الضابطة)[19]	%4	%10	%86

إن تقديم الطلبة ذوي المستويات المرتفعة في معرفة اللغة الأجنبية (الانغماسي والمكثف) نصوصًا معدَّلة أكثر من الطلبة ذوي المستويات الدنيا في اللغة الأم يمكن عزوه إلى تأثير اللغة الثانية.

الطرق المفضلة لقول الأشياء

خُصِّصت دراستنا الموالية لفحص **الأساس المفاهيمي المشترك** بعد تعرض سابق طويل المدى للغة الأجنبية[19]، سعيًا للإجابة عن الأسئلة التالية:

(17) المقصود بالنص هنا الملخَّص الذي أنتجه الطالب. (المترجم)

(18) المجموعة الضابطة هي المجموعة التي تتخذ معيارًا لقياس أثر طريقة تدريسية أو عملية تعليمية ما، وتقابلها المجموعة التجريبية التي يطبَّق عليها المنهج أو الأسلوب التعليمي المقترح، وبحساب الفارق بين نتائج المجموعة الضابطة التي علِّمت بطريقة تقليدية والمجموعة التجريبية يكون «أثر الطريقة المقترحة».

(19) Kecskes and Cuenca, «Lexical Choice».

ـ ما مقدار التغيير الذي أحدثته الدراسة المكثفة للإنكليزية واستعمالها في عمليات النظام المفاهيمي للطلبة؟ وما نوع هذا التغيير؟

ـ إلى أي مدى يعتمد الطلبة على ترابط المفردات في مقابل التوسيط المفهومي عندما يجب عليهم التركيز على المحتوى أكثر من الكلمات المعزولة؟

لقد أجريت الدراسة في مدرسة انغماسية قرب برشلونة، حيث يتحدث الطلبة اللغتين: الكتلانية والإسبانية بطلاقة، ويتعرضون للإنكليزية من الروضة حتى الثامنة عشرة من عمرهم، وقد يدخلون المدرسة بين عمر سنة إلى ست سنوات. وفي هذه المدرسة تُستعمل اللغات الثلاث (الكتلانية والإسبانية والإنكليزية) أداة للتواصل والتدريس في المدرسة. وقد تراوحت سن أفراد عينة الدراسة بين الثالثة عشرة والرابعة عشرة.

تحقيقًا لأهداف الدراسة، استُخدمت مقالتان صحافيتان، واحدة بالكتلانية والثانية بالإنكليزية وفقًا لمستوى الطلبة اللغوي والمعرفي، لتكونا أداة جمع المدونةِ عينةِ الدراسة . وكان على الطلبة أن يقرأوا هاتين المقالتين في يومين مختلفين، مقالة واحدة في كل يوم، ثم مُنحوا ثلاثين دقيقة لتلخيص محتوى المقالة باللغة الأخرى بحيث يتضمن التلخيص الأفكار الرئيسية (40 في المئة من النص الأصلي).

رُتِّب لإنجاز المهمة قبل يوم واحد من التجربة؛ إذ شُرحت المهمة للطلبة من خلال تدريب قبلي على النصوص، نظرًا إلى افتقارهم إلى تجربة سابقة في كتابة التلخيص القائم على المفاهيم (الأفكار) أكثر من المفردات؛ التلخيص المعتمد على المضمون وليس ترجمةً للمفردات والتعبيرات الموجودة في النص الأصل.

وهكذا، فإن «**طول الملخَّص**» و«**مشابهة النص الأصل**» هما معيارا تحليل المدونة [20].

وانطلقنا من فرضيتين:

الفرضية الأولى: تستند هذه الفرضية إلى تعرُّض الطلبة القبليّ للغة الإنكليزية؛ فالطلبة سينجزون تلخيصًا فكريًا لنص اللغة الأجنبية بلغتهم الأم[21]. والتلخيص الفكريّ (المضموني) في اللغة الأجنبية متوقع فقط إذا كان **الأساس المفاهيمي المشترك** موجودًا أصلًا. وعلى العكس، فإن الفارق بين التلخيص المضمونيّ والتلخيص المعجمي يظل احتمالًا أكثر منه ضرورة. ولذلك، ليس جميع متعلمي اللغة الأجنبية ذوي **الأساس المفاهيمي المشترك** سيكتبون ملخصات مضمونية.

وثمة متغيرات أخرى ربما يكون لها تأثير في إنتاج التلخيص، مثل: القلق والجنس والخبرة السابقة بالمهمة والأثر العاطفي للنص، وغيرها .

(20) أقصد بالمدونة عينات الدراسة المجموعة المنوي تحليلها، وهي هنا النصوص التي أنتجها الطلبة الثنائيو اللغة، وهي ترجمة لـ Data . (المترجم)

(21) المقصود بذلك أنهم سيكتبون تلخيصًا لما فهموه من النص الأصلي باللغة الأم. (المترجم)

وعندما يكون التلخيص في اللغة الأجنبية فكريًا أكثر منه معجميًا، يمكننا أن نكون متأكدين، تقريبًا، من أن الطالب المقصود تجاوز مرحلة العتبة المفترضة، وطوَّر **أساسًا مفاهيميًا مشتركًا**.

الفرضية الثانية: إن الملخصات باللغة الأم ستكون أكثر اختصارًا منها باللغة الثانية؛ إذ افترضنا أن الطالب إذا فهم جوهر النص باللغة الأجنبية، فإنه سيلخصه بإيجاز في اللغة الأم، معتمدًا اعتمادًا أساسيًا على مضمون النص. وعلى النقيض من ذلك، نرى أن الطلبة عندما يلخصون من اللغة الأم إلى اللغة الأجنبية، سيفهمون النص في اللغة الأم فهمًا واضحًا، ولكنهم سيواجهون مشكلات في إيجاد الوحدات المعجمية المناسبة للتعبير عن المحتوى الفكري. ونتيجة لذلك، فإننا نتوقع إسهابًا في توضيح الأفكار المفتاحية لنص اللغة الأم عند تلخيصه باللغة الأجنبية.

إننا ركزنا في تحليل النصوص على استعمال التعبيرات المفتاحية التي تحمل المعلومات الرئيسية في النص، وكلمات المحتوى، والتعبيرات والكلمات الوظيفية(22).

وعلى الرغم من أن النص الإنكليزي كان سهلًا، فإن الطلبة واجهوا صعوبات في فهمه، وأنتجوا أفكارًا مُشْهِبة بدلًا من التلخيص. لقد كان واضحًا أنهم كانوا يحتاجون إلى توضيح النص الإنكليزي؛ ذلك أن الإنسان إن لم يفهم شيئًا فهمًا سليمًا فإنه يسهب في شرحه وبيانه.

إن كمية التراكيب والجمل الفائضة المقترضة من النص الإنكليزي تكشف أن الأساس المفاهيمي للطلبة يتصل على نحو فضفاض بقناة اللغة الأجنبية؛ فـ **الأساس المفاهيمي المشترك** المحتمل لهؤلاء الطلبة لم ينضج.

لقد كان الطلبة على إلف بالتكافؤ المعجمي بين الوحدات اللغوية، ولكنهم يفتقرون إلى معرفة الخصائص المفهومية المحددة ثقافيًا للتراكيب المعجمية ذات الدلالات الفكرية في النص الأصل.

وهكذا، فإن نتائج الدراسة تقدم أدلة تناقِض فرضيتنا المبدئية التي توقعت تلخيصات قصيرة وفكرية الأساس للنص الإنكليزي إلى الكتلانية، وتلخيصات أكثر إسهابًا ومعجميةَ الأساس في التلخيص من الكتلانية إلى الإنكليزية .

حقًا، لقد حدث العكس؛ فلدينا نوعان ظاهران من الملخصات: من الكتلانية إلى الإنكليزية ملخص قصير، ومن الإنكليزية إلى الكتلانية ملخص طويل. ومعظم الملخصات يوجِّهه المعجَم لا المفاهيم والأفكار.

لقد بنيت فرضياتنا على افتراض مفاده أن معظم هؤلاء الطلبة، وبعد سنوات من دراسة الإنكليزية لغةَ محتوى، تجاوزوا مرحلة العتبة المفترضة، وأن لديهم **الأساس المفاهيمي المشترك**، وهو ما يجعل

(22) **الكلمات المعجمية أو كلمات المحتوى** هي المفردات المعجمية التي لها معنى مستقل بذاتها وتمثل، غالبًا، مادة خامًا تصلح للتوليد والاشتقاق (الجذور). أما **الكلمات الوظيفية (القواعدية)**، فهي الكلمات التي ليس لها معنى مستقل بذاتها، وإنما تعمل على ربط العناصر اللغوية، فتكتسب قيمتها من ثَمَّ؛ كحروف الجر وحروف النصب وأدوات الاستفهام......إلخ. (المترجم)

التوسط الذهني ممكنًا. ولكن في معظم الحالات، كان **الأساس المفاهيمي المشترك** لهؤلاء الطلبة قد بدأ للتو في النمو والتطور. ونتيجة لذلك، يعتمد الطلبة أساسًا على الترابطات المعجمية أكثر من التوسط المفاهيمي في إنتاجهم.

خاتمة(23)

ـ إن التأثير المتبادَل بين اللغات ظاهرة تطورية، ويختلف تأثير اللغة الثانية في اللغة الأم اختلافا ظاهرًا عن تأثير اللغة الأم في اللغة الثانية؛ ذلك أن تأثير اللغة الثانية في اللغة الأم تأثير معرفي (إدراكي) وتداوليّ أكثر منه معجمي، خلافًا لتأثير اللغة الأم في اللغة الثانية الذي يغلب عليه الجانب النحوي والمعجمي (الأخطاء النحوية والمعجمية ... إلخ).

ـ ويظل تأثير اللغة الثانية في تطوير مهارات اللغة الأم تأثيرًا مثمرًا احتمالًا وليس ضرورة وشرطًا.

ـ لا تقود جميع أنواع التعليم الثنائي اللغة إلى كفاية لغوية متعددة.

ـ إن دراسات اللغة الأجنبية تحدث تغيرات في الأنظمة الأحادية اللغة إذا كانت عملية تعلم اللغة مكثَّفة وثريّة المحتوى، وتقع في إطار المحفزات المؤثرة في تعلم الطالب فحسب.

ـ يحدث التأثير المثمر للغة الثانية في اللغة الأم إذا استبقي التعرُّض للغة الأم وظلّ في مستوى ملائم، وإلا، فإن فقدان اللغة الأولى وضياعها في التداول سيكونان واردين.

ـ اتخاذ اللغة الثانية لغة تعليم (لغة محتوى) في المدارس الثنائية اللغة ينبغي أن يؤخذ بحذر وتنبُّه شديدين، وبتخطيط دقيق يتضمن أمرين، **أولهما**: إصلاح نظام التعرُّض للغة الأولى، بحيث يكون التعرُّض متواصلًا؛ **ثانيهما**: محتوى التعرُّض ونوعيته في اللغتين أهمُّ من كمية التعرُّض.

المصادر والمراجع References

العربية

الكتب

سوزان م. جاس، لاري سلينكر . **اكتساب اللغة الثانية: مقدمة عامة.** ترجمة ماجد الحمد. الرياض: جامعة الملك سعود، مركز النشر العلمي والمطابع، 2009. 2 مج.

العناتي، وليد. **اللسانيات التطبيقية وتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.** عمان، الأردن: دار الجوهرة، 2003.

(23) رأيتُ أن أجعلها في نقاط، خلافًا للنص الإنكليزي الذي جمعها في فقرات متتابعة ومن دون ربط، ومسوِّغ ذلك أن تكون خلاصة دالةً ومباشرة عن مضمون الخاتمة. (المترجم)

مقالات الدوريات

الدامغ، خالد بن عبد العزيز. «السن الأنسب للبدء بتدريس اللغات الأجنبية في التعليم الحكومي». **مجلة جامعة دمشق**. السنة 27، العددان 1ـ2 (2011)، ص 753ـ811.

الأوراق المقدمة خلال مؤتمرات

الجرف، ريما. «هل نعلم اللغة الإنجليزية للأطفال قبل سن السادسة؟». ورقة قدمت في اللقاء السنوي الثاني عشر للجمعية السعودية للعلوم التربوية والنفسية، بعنوان الطفولة المبكرة: خصائصها واحتياجاتها، 4ـ10/6/ 2004.

الأجنبية

Books

Bernstein, Basil B. *Class, Codes and Control*. London: Routledge and K. Paul, 1971-1990. 4 vols. (Primary Socialization, Language and Education; 4)

Cook, Vivian (ed.). *Effects of the Second Language on the First*. Clevedon; Buffalo: Multilingual Matters, 2003. (Second Language Acquisition; 3)

Kecskes, Istvan and Liliana Albertazzi (eds.). *Cognitive Aspects of Bilingualism*. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2007.

Kecskes, Istvan and Tünde Papp. *Foreign Language and Mother Tongue*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2000.

Cook, Vivian (ed.). *Effects of the Second Language on the First*. Clevedon; Buffalo: Multilingual Matters, 2003. (Second Language Acquisition; 3)

Wray, Alison. *Formulaic Language and the Lexicon*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2002.

Javier, Rafael Art. *The Bilingual Mind: Thinking, Feeling, and Speaking in Two Languages*. New York: Springer, 2007. (Cognition and Language)

VanPatten, Bill and Alessandro G. Benati. *Key Terms in Second Language Acquisition*. London; New York: Continuum, 2010.

Periodicals

Cook, Vivian. «The Poverty-of-the-Stimulus Argument and Multicompetence.» *Second Language Research*. vol. 7, no. 2 (June 1991), pp. 103-117.

Goral, Mira. «First-Language Decline in Healthy Aging: Implications for Attrition in Bilingualism.» *Journal of Neurolinguistics*. vol. 17, no. 1 (January 2004), pp. 31-52.

Grosjean, François. «Neurolinguists, Beware! The Bilingual Is not Two Monolinguals in One Person.» *Brain and Language*. vol. 36, no. 1 (January 1989), pp. 3-15

Kecskes, Istvan. «The State of L1 Knowledge in Foreign Language Learners.» *WORD: Journal of the International Linguistics Association*. vol. 49, no. 3 (December 1998), pp. 321-340.

________. «On my Mind: Thoughts about Salience, Context and Figurative Language from a Second Language Perspective.» *Second Language Research*. vol. 22, no. 2 (April 2006), pp. 219-237.

________ and Isabel M. Cuenca. «Lexical Choice as a Reflection of Conceptual Fluency.» *International Journal of Bilingualism*. vol. 9, no. 1 (March 2005), pp. 49-67.

Thesis

Millett, Katherine Ruth Gordon. «The Cognitive Effects of Bilingualism: Does Knowing Two Languages Impact Children's Ability to Reason about Mental States.» Ph. D. Dissertation, University of Minnesota, 2010.

الحبيب الحبّاشي*

Habib Habbachi**

مراجعة كتاب دراسات نيوتنية لألكسندر كويريه

Review of Newtonian Studies by Alexandre Koyré

الكاتب	:	ألكسندر كويريه
الكتاب	:	دراسات نيوتنية
العنوان الأصلي	:	*Newtonian Studies*
ترجمة وتقديم	:	يوسف بن عثمان
الناشر	:	دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة
مكان النشر	:	تونس
تاريخ النشر	:	2015
عدد الصفحات	:	516

«إن الأغرب في الواقع هو تمشّي الفكر، أعني التمشّي الذي يسلكه الفكر البشري في بحثه عن الحقيقة؛ فمسار الفكر في البحث عن الحقيقة ليس مسارًا مستقيمًا» (ص 211). هذه عبارة دالة وجامعة ختم بها ألكسندر كويريه (A. Koyré) فصله الثالث، أطول فصول كتابه **دراسات نيوتنية**، وأبعدها غورًا في التحليل والنقد. أمّا كونها دالة، فلأنها تُطلعنا على فكر بشري لا يتحرّك نحو الحقيقة حركة منتظمة ومطّردة ومستقيمة، بل يتحرك إليها على أنحاء شتى متناقضة ومتضادة؛ فهو يتقدّم في مسعاه طورًا ويحجم طورًا آخر، وينجح مرة ويفشل مرّات، ويقتدر على اجتياز العوائق في لحظة صفاء ذهني واعتدال مزاجي، ويكبو في لحظة أخرى تعقبها، حيث يستغلق عليه الأمر عند «مفهوم عصيّ القبول على العقل» فيستدرك الخطأ بالصواب ويراجع دلالات الاصطلاحات المعلومة مثل (العطالة) والعبارات المشهورة، مثل قول نيوتن «لا أصطنع فرضيات». وأما كونها جامعة، فلأنها عبارة تستغرق الكتاب كلّه وإن صيغت مقالته على نحو متناثر وعلى فترات متباعدة.

* أستاذ مساعد متخصص بالإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم في جامعة المنار، تونس.

** Assistant Professor of Epistemology and History of Science at the University of Al-Manar, Tunisi.

لعل هذه العبارة تكون لنا أفضل استهلال لمراجعة هذا الكتاب مراجعة نقدية، وذلك على اعتبار أن المفيد للقارئ في هذا الضرب من المراجعات هو دفعه إلى الاطّلاع على الكتاب والوقوف على كيفية استبدال الفكر الحديث «لغز الفكر ذاته» بـ«حل لغز الكون» (ص 84)؛ إذ معلوم أن الفضل في «حل لغز الكون» كان يرجع إلى اهتداء الفكر العلمي الحديث إلى طريق العلم الآمنة الجامعة بين التجريب والترييض (أي استعمال الرياضيات في فهم الطبيعة) منهجًا، والمُفضية إلى إنتاج أول القوانين الميكانيكية لقوى الطبيعة. ولكن ما يبدو غير معلوم، أو قل ما يَندّ عن التعقل والمنطق، هو لغز الفكر ذاته: كيف ومتى تنقدح الفكرة العبقرية عند العالِم من ظلمة المفارقات وفشل المحاولات وعميق الحوارات فتزيده اقتدارًا على حل المشكلات؟ وكيف ومتى ينطفئ عنده هاجس الإبداع فتتلبس عنده الروح العلمية من جديد برأي يتأرجح بين الطموح العلمي والنزوع الميتافيزيقي؟

يُعَدّ كتاب **دراسات نيوتنية** آخر عنوان ألّفه ألكسندر كويريه (1892 ـ 1964)، أحد كبار مؤرخي الفكر العلمي في القرن العشرين. وهو يتكون من مجموعة من المقالات، كُتبت كل واحدة على حدة وعلى فترات متباعدة، تدور على وجه من وجوه الفكر العلمي لمؤسس الفيزياء الحديثة إسحاق نيوتن (1643ـ1727). وقد تولت دار نشر تشابمان وهال نشر هذا الكتاب في نسخته الإنكليزية الأصلية في لندن سنة 1965. ولا يخفى على القارئ أن في هذا العنوان إيجازًا بليغًا ودلالة عميقة. فوصف هذه الدراسات بالنيوتنية وصف بليغ، لأنه أوجز بأسلوب النسبة النحوي (أي النسبة في دلالتها النحوية) مرحلة فكرية علمية حاسمة هي مرحلة اكتمال العلم الحديث واتساقه، وقيّدها بشخصية علمية لها دالّة على الفكر العلمي الحديث. وهو وصف عميق الدلالة أيضًا، لأنه يُطلعنا على حركية الفكر العلمي الناتجة من خصام أو حوار بين علماء العصر. فلا ينظر «مؤرخ الفكر في تاريخ الاكتشافات العلمية الكبرى» باعتبارها سلسلة من النجاحات تخص عَلَمًا من علماء الفكر الحديث فحسب، بل عليه أن يتجاوز ذلك إلى فهم تعقيداتها الواقعية وتأرجحها بين النجاح والفشل، وكيف نما الفكر الإبداعي لدى العلماء وتطور العلم من خلال محاوراتهم وخصوماتهم العلمية. ومن ثم يكون كويريه قد أصاب بهذا العنوان المعاني التالية: **أولها** أن هذه المجموعة من المقالات المزيدة والمنقّحة، التي استحالت في هذا الكتاب فصولًا ثمانية (مع إضافة الفصل التمهيدي الأول) تتخللها ثلاث عشرة ضميمة، تلمع إلى أن تجربة نيوتن العلمية تتنزل في الفكر العلمي الحديث في طور استكماله ونضجه منزلة النواة والمبحث الأساسي، فلا يمكن رائدًا في الإبستيمولوجيا التاريخية أن يتنكب عنها ويجحد فضلها.

والثاني أن فهم هذه التجربة لا يستقيم إلا بالولوج إليها من باب اقتفاء السيرة العلمية لنيوتن الشاب اليافع والعالِم الناضج في كتبه ومخطوطاته ومراسلاته وحواراته مع علماء عصره (مثل كوبرنيكوس وغاليلي وديكارت وهوك وكوت ولايبنتز وغيرهم)، وتمحصيها بمقارنة نصوصها بعضها ببعض في جل طبعاتها المختلفة وبغيرها من النصوص ذات الصلة، للوقوف على مواضع معاني التأثير والتأثر بينهم، والحكم لمن فاز بقصب السبق العلمي من غير تحيز أو تقوّل.

والثالث، وهو الأعمق عندنا لأنه خلاصة المعنيين السابقين، مفاده أن اشتغال كويريه بالشخصية العلمية النيوتنية المحورية وعلاقتها الحوارية والخصامية بعلماء عصرها مَكّنه من تقديم استيضاح واف حول تحوّلات الفكر العلمي الحديث الحاسمة في مبدأه وفي منتهاه (واللحظة النيوتنية هي لحظة اكتمال ونضج)، ثم تفصيل القول فيها من حيث العطاء العلمي للشخصيات العلمية المنازعة للنيوتنية: ما هو نصيبها في تطوير الصياغة العلمية؟ وكيف تعثّرت وما علة تعثّرها؟ وكيف أحكم نيوتن ذكاءه الثاقب في هذا النصيب المتعثر ليصطفي منه ما به تستقيم العقلانية العلمية وتتعزز؟ (نيوتن/ ديكارت وغاسندي).

غرضنا من هذه المراجعة النقدية هو أن نلمع إلى نقاط أربع يهتدي بها القارئ في قراءة هذا الكتاب، وهي على التوالي: **المشكل والمنهج والأطروحة والقيمة الإبستيمولوجية.** فليسمح لنا القارئ بأن نبسطها له تباعًا:

أما **المشكل**، فقد جعل كويريه من مقالاته تنعقد في ظاهرها على مسألة مركزية في الفكر العلمي الحديث هي مسألة الجاذبية، أو ما يُعرف اصطلاحًا بالثقالة الكونية، وتنحل في تحليلاتها وتشقيقاتها عند زمرة من المفاهيم الأساسية التي حفلت بها تصانيف الفيزياء الحديثة، كالقوة الفيزيائية والقوة الرياضية والمادة والامتداد والمكان والموضع وحالة الحركة وحالة السكون والفعل عن بُعد والخلاء والملاء واللامتناهي واللامحدّد والأثير والحضور الأبدي للإلهي... ولئن بدت هذه المفاهيم، عند المتعجّل، متنافرة في الظاهر وملتبسة الصلة بمسألة الجاذبية أو الثقالة الكونية، فإن من يمعن النظر فيها ويقتفي أثر التحليل المفهومي الذي توسّل به كويريه في بسطها وتفكيك دلالتها، يستبين له أن هذه المفاهيم ما كان ليذكرها كويريه ويفصّل القول فيها لو لم تحتّمها طبيعة مسألة الجاذبية ذاتها والخصومات العلمية الدائرة حولها بين النيوتنية وعلماء العصر على حدّ سواء. لذلك، كان مُراد كويريه منها التنبيه إلى أننا لا نستطيع أن نتمثّل مسألة الجاذبية كما طُرحت في العصر الحديث من غير الوقوف على تشابك أبعاد أربعة في صياغتها وهي: البُعد العلمي والبُعد الفلسفي والبُعد الكوسمولوجي والبُعد الميتافيزيقي[1]. ومن ثم لم يدّخر وسعًا في بسط القول في وجوهها الأربعة المستشكلة، منطلقًا في ذلك من سؤال مركزيّ قدّر له الصياغة التالية: «هل الجاذبية خاصية خفيّة ومعجزة أم قوّة جديرة بالاعتبار وقانون للطبيعة؟» (ص 257). ولمّا كانت **المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية** لنيوتن تدحض ـ في تقدير كويريه ـ الإمكان الأوّل لكي تثبت الإمكان الثاني، فإن وجوهها الأربعة المستشكلة تُردّ إلى طبيعة رياضية، أي إلى فهم منزلة الرياضيات في العلم الفيزيائي والفلسفة والكوسمولوجيا والميتافيزيقيا. ومن ثم استرسل كويريه في مقالاته وضمائمه في صوغ أسئلتها الأربعة، فخصّ الوجه العلمي المتشكّل في مسألة الجاذبية بالصراع القائم بين الوجه الرياضي من جهة والسحريّ والفيزيائي من جهة أخرى، وقدّر صوغه الجامع على النحو التالي: كيف تُردّ الجاذبيّة في التصور النيوتوني إلى قوّة رياضية؟ ثم فرّعها إلى نقاط ثلاث:

أ ـ كيف تقوم هذه القوة الرياضية على دحض القوى السحرية (الجاذبية قوّة خفيّة) وتتجاوز القوى الفيزيائية (الجاذبية نزوع داخلي للأجسام)؟

ب ـ كيف تقتضي إعادة تعريف الحركة بما هي حالة (status) حركة عطالية تجري على الاستقامة؟ (ص 142ـ143).

ج -كيف يكون، أخيرًا، من الممكن صوغ قانون الفعل التجاذبي الكوني بصورة كميّة قائمة على التناسب التربيعي العكسيّ مع المسافة الفاصلة بين الأجسام المتجاذبة أو المتنابذة؟

إذا نظرنا إلى علاقة الرياضيات بالفلسفة، ألفينا أن الوجه المستشكل فيها أجراه كويريه على صراع قائم بين الفرضية الخيالية والفرضية القاعدة، أو المبادئ المبرهن عليها خبريًا، فيكون مدار السؤال هو كيف تروم النيوتنية تأسيس فلسفة جديدة خِبريّة ورياضية في آن، تحصر نفسها في معرفة سطح الأشياء (ص 183) وتُقوّض كل نزعة قبليّة مغرقة في اصطناع الافتراضات الخياليّة وحبك الاستنتاجات الشمولية؟

وأما إذا نظرنا إلى مسألة الجاذبية في بُعدها الكوسمولوجي، أوقفنا كويريه على أن الوجه المستشكل فيها قائم على صراع بين تصورات تخمينية وافتراضية للعالم والكون تُخضع العلم للميتافيزيقيا (نظرية الدوامات الديكارتية[2] والمدافعين عنها أمثال هويغانز ولايبنتز، وخصومة الخلاء بين هذا الأخير وكلارك[3])، وتصورات للكون تُحتّمها التعريفات العلمية (تعريف الحركة العطالية على الاستقامة بما هي «ضرب من القوة المقاومة (vis insita) تبقي الجسم على حاله إن كان ساكنًا أو متحركًا حركة منتظمة وعلى خط مستقيم» (ص 147 ـ 148)، والقوانين الفلكية الجديدة (قوانين كبلار)، فيكون السؤال هو التالي: كيف تقتضي الطبيعة الرياضية للجاذبية في تقدير النيوتنية ردّ العالم إلى عناصر ثلاثة (بدلًا من عنصرَي الامتداد والحركة الديكارتيين): المادة الجسمية اللامتناهية العدد والحركة بوصفها الحالة العطالية المستقيمة والخلاء بوصفه المكان اللامتناهي والمتجانس[4]،حتى يكون تطبيق الديناميكا الرياضية على الظواهر الطبيعية جمعاء (من حركة التفاحة إلى حركة الكواكب التي تدور حول الشمس) أمرًا ممكنًا علميًا؟

ويترتب على هذا التصور الكوسمولوجي للجاذبية وجه مستشكل رابع من طبيعة ميتافيزيقية لاهوتية قِوامه صراع بين ما هو علمي وما هو ميتافيزيقي ولاهوتي، أي بين ردّ الفيزياء إلى الميتافيزيقا واللاهوت أو انفتاح **المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية** على فروض ميتافيزيقية ألوهية أو ربوبية، وهو موجه لا مندوحة إلى ديكارت، صاحب كتاب **المبادئ الرياضية**، فيكون سؤاله هو التالي: إذا كان قانون الجاذبية النيوتني الذي يَنُصّ على أن قوّة التجاذب بين الأجسام بما هي واقعة متناسبة عكسًا مع مربع المسافة الفاصلة بينها هو القانون الوحيد الذي يُطبق على الأجسام كافة، ويتّخذه الإله أيضًا قانونًا للخلق، فكيف تتوصل الأجسام إلى اجتياز هوّة الخلاء التي تفصلها وتعزلها بعضها عن بعض بشكل جذري؟ ألا يحتاج العالم النيوتني إلى قناعات ميتافيزيقية (لا افتراضات ميتافيزيقية مستحيلة عقلًا كفرضية الفعل عن بُعد (ص 73). توجهه من غير أن تعيق عمله (كالأثير والزمان والمكان المطلقين والحضور الأبدي للإلهي في كل مكان)؟ وإن شئت، فقل كيف نفسر خاصية الجاذبية، بما هي العنصر الرابع الذي يضيفه نيوتن إلى العناصر الثلاثة (المادة والحركة والمكان) من غير أن نعتبرها إحدى الخصائص الجوهرية والأساسية للأجسام مثل الامتداد والحركية واللانفاذية والكتلة؟ ألا يعني ذلك أن هذا العنصر، إذ هو عنصر لا يدخل في تركيب العالم النيوتني، فإنه لا يعدو أن يكون «إما قوة فيزيائية عالية ـ فعلًا إلهيًا- أو بنية رياضية تضع قانون نَظْم الكلام في كتاب الطبيعة الإلهي، أو أن يكون في واقع

الأمر هذا وذاك في آن: قوة فيزيائية عالية تمارس فعلها وفقًا لقانون رياضي دقيق؟» (ص 69).

فالمتمعّن في هذه الوجوه الأربعة المستشكلة لمسألة الجاذبية يقف على أن الخيط الناظم بينها يعود إلى الأساس الرياضي الذي تُردّ إليه جميع هذه الوجوه وتنبني عليها فلسفة نيوتن الخِبرية الجديدة. وما عنوان كتابه: **المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية** إلا دليل ظاهر على هذا الأساس وتَعْريض باطنٌ بكتاب ديكارت الموسوم بـ **مبادئ الفلسفة**.

وأما **المنهج** الذي سلكه كويريه، فيعتمد التحليل المفهومي «لبيان كيف تتّصل الأفكار العلمية الأساسية بأهم تيارات الفكر الفلسفي وكيف تتحقق تجريبيًا». وإذا كانت مجموعة الدراسات النيوتنية قد كشفت لنا عن تاريخ شيّق صرف فيه الفكر البشري جهوده كلها لصوغ أفكار وصنع أدوات ونماذج جديدة للتفكير والفهم، فكللت بالنجاح تارة وآلت إلى الفشل تارة أخرى، فإن الأسلوب الذي توسّل به كويريه في بسط مقالاتها لا يقلّ عنه عذوبة وجزالة، ومردّ ذلك في تقديرنا إلى صفات امتاز بها صاحب هذه الدراسات، وهي صفات ذاتية وموضوعية.

أما **الصفات الذاتية**، فتخصّ ثقافة الرجل العلمية والفلسفية الواسعة وترجماته البارعة، بحيث أمكنه أن يشقّق دلالات المفاهيم الملتبسة ويدقّق في معانيها المستحسنة والمستهجنة. فهو يدقق في الترجمات الشائعة للعبارة اللاتينية الملتبسة التي يكرّرها نيوتن غير مرة: Hypotheses non fingo ، فيبادر إلى وضع ترجمة جديدة هي: «أنا لا أصطنع فرضيات» (ص 99). بدلًا من «أنا لا أضع فرضيات» أو «أنا لا أتخيل فرضيات»، مميزًا أولًا بين وضع الفرضية واصطناع التخمينات، والفعل الأول يرجع ـ في نظره ـ إلى المجال العلمي أو إلى الفلسفة الخِبرية الرياضية الجديدة، بينما ينتسب الفعل الثاني إلى مجال البناء الخيالي الميتافيزيقي. ثم يستفيض كذلك في الحديث أولًا عن المعاني الممكنة للفرضية، متوسّلًا في ذلك بالآثار العلمية القديمة والحديثة (ص 95)، ثم يعمد، ثانيًا، إلى أعمال نيوتن العلمية فيبسطها على محكّ النقد والمراجعة، ناظرًا في طبعاتها المتتالية ومقارنًا بين عباراتها المزيدة ها هنا والمحذوفة هناك، فلا يتوقّف عن التحليل إلا وقد خَلُص إلى ترجيح الموقف الذي يظنّه على قدر كبير من الحياد والموضوعية، فيَرد إلى النيوتنية والديكارتية ما لها وما عليها. وبهذا يكون كويريه قد خلّص القارئ من الخلط الشائع بين معاني «الفرضية» المختلفة والمتناقضة بعد أن كشف له عن السياق الذي يَرد فيه لفظ الفرضية في معنى القضية الأساسية التي تقوم عليها نظرية معينة، والسياق الذي يحمل فيه هذا اللفظ على معنى التخيل الخاطئ أو غير المثبت، والسياق الذي يتنزل فيه لفظ الفرضية بما هي خيال صرف قَدّها العقل التأملي على نحو قبلي ولم يستنبطها من واقعة كلية كونية. ومن ثم أوقفه على تأويلاتها السيئة الرائجة وأكسبه اطلاعًا عميقًا على المساهمات العلمية في العصر الحديث، وساعده على استخلاص رأيٍ نيوتنيٍّ مُصَفّى يجعل من مدلول الفرضية في العلم الفيزيائي يتقلّب بين الظواهر والقواعد والقوانين والأوّليات.

وإذا أجال القارئ البصر في المصادر والمراجع التي اشتغل بها كويريه في بسط هذه الدراسات النيوتنية، ودقق النظر في الهوامش التي صاحبت هذه الدراسات، أدرك أن الرجل مؤرخ ثَبْتٌ وبحاثة ضليع في تاريخ العلم الحديث وفكره، له اقتدار عجيب على تشقيق القول في المسائل

الخصامية الدقيقة بين علماء أفذاذ نازعوا نيوتن قصب السبق في صوغ قانون الجاذبية. فيبدأ بمناقشة دلالات مفهومه مسترسلًا في تتبّع تاريخه خطوة خطوة ومتوقّفًا عند اللحظات الحاسمة متعجبًا ومتأسفًا على إحجام الفكر المبدع واليقظ عن المضيّ قُدمًا في مسار استكمال صوغ النسق العلمي الحديث (ديكارت وإفراطه الهندسي، ونزعة غاسندي الديكارتية مثلًا، فالأول أهمل التجربة وجنح إلى التخيّل، فكان صوغه الفيزيائي صوغًا عقليًا قبليًا خالصًا، والثاني وقع سجين المذهب الديكارتي، فكان خطابه العلمي دفاعيًا أكثر من كونه إبداعيا (ص 137 والضميمة خاء). ثم يختم بصوغ قانونه صوغًا كليًّا وبإبراز حدوده الميتافيزيقية التي تدور على منزلة حضور الإله في العالم وعلاقته بالزمان والفضاء المطلقين. فلا يجد حرجًا في أن يُخطّئ لايبنتز ويشنّع عليه في ادعائه التوفيق بين نظرية الدوامات الديكارتية والجاذبية النيوتنية في مقاله «محاولة في معرفة علل حركات الأجرام السماوية»، ويُنصف نيوتن من غير تحيّز ولا تقوّل في ما ذهب إليه من قول لا لبس فيه بأن الجاذبية ليست سوى قوة رياضية ندرك كيفيتها ونجهل حقيقتها.

وأما **صفاته الموضوعية**، فمفادها أن التحليل المفهومي الذي ينهض - في تقدير كويريه - بمهمة الوصل بين الأفكار العلمية والتيارات الفلسفية ما كان له ليثمر مقاربة إبستيمولوجية تاريخية للفكر العلمي الحديث لو لم يكن صاحبه قد عزّزه بأسلوب المقارنة والترجيح والحجاج بالمفارقات. فلا تجده يكتفي - عند تعذّر وجود الدليل الصريح على السبق العلمي النيوتني- بالنصوص المطبوعة المعلومة، بل تجده يتقصّى الرسائل والنصوص المجهولة، ويفحص الطبعات الجديدة، فيجمع من خلالها القرائن الدالة ويقارن بينها ويفسّر بعضها ببعض (كتفسير نصوص نيوتن بعضها ببعض)، ثم يخلص إلى استنتاج تأويلي أو يترك المجال مفتوحًا للقارئ للتفكّر فيه على نحو ما نلمسه عند فحصه النقدي لأعمال نيوتن الشاب والعالِم الناضج وطبعات كتابه **المبادئ الرياضية** المزيدة والمنقّحة خاصة، وهو ما يعني أن كتابة تاريخ الفكر العلمي الحديث لم تعد عند كويريه مقصورة على المتعارف عليه من الآثار العلميّة، بل صارت تُعنى بالتفصيلات الدقيقة المتعلقة بسيرة العلماء المبثوثة في مراسلاتهم ومسودّاتهم ومخطوطاتهم (مخطوطات نيوتن) وفي الكتب المعنيّة بالشأن العلميّ على وجه العموم، كرسائل فولتير الفلسفية مثلًا، وغيرها. فلا تجد صاحب هذه الدراسات يرسل أحكامه على عواهنها بل تجده مدقّقًا في العبارة والمفهوم، مشيدًا بعمل العالم في نقطة علميّة، مستدركًا له في نقطة علمية أخرى. فلا يتوقف بالتحليل المفهومي عند استعراض دلالات المفاهيم العلمية وكيف تطوّرت، بل يمضي إلى تنزيلها في سياق مناقشة بعض التصورات والترجمات، مستصوبًا بعضًا منها ومخطّئًا بعضها الآخر. ومن ثم يأخذ كويريه بيد القارئ لكي يغوص في تفصيلات الخصومات العلمية، وينظر في مدوّناتها المختلفة من غير أن يسيء الفهم أو من غير أن تُنتقص حياديّته (ص 160)؛ إذ نراه مثلًا يحفظ لنيوتن السبق العلمي ويخطّئ ديكارت في قوانين الاصطدام، ثم يستدرك في قوله، فيذكر تأثر الأول بالثاني تأثرًا مباشرًا... (ص 161). ونراه كذلك في الفصل الخامس من الكتاب يفصّل القول، ويدقّق التحليل في شخصيتين فذّتين وغريبتي الأطوار: روبرت هوك وإسحاق نيوتن؛ فمن خلال رسالة غير منشورة، يقوم بتحليل نقدي يفكك فيه هذه الخصومة

القائمة بين الرجلين ويبحث عن أسبابها الظاهرة والباطنة، فلا يبخل على القارئ في تقديم المادة العلمية الدقيقة والتحليل النفسي العميق للدافع المزاجي الذي يوجّه هذه الخصومة، ثم يردف ذلك بتمحيص موقفَي الرجلين العلميين، مراوحًا بين الانتصار لهذا العالم أو لخصيمه. كل ذلك يتم بالحجة والدليل، سواء بمقارنة محاولة هوك (1635ـ1703)[5] بمحاولات معاصريه وأسلافه المباشرين، مثل محاولات بورلي[6] (1608ـ1697) «أو بالكشف عن تهافت موقف نيوتن في عدم اعترافه بالخصوبة المذهلة لفكر هوك الوقّاد» بالبحث في رسائله إلى هالي (1608 ـ 1697). وزيادة على هذا، لا يسعنا إلا أن نلفت انتباه القارئ إلى أهمية الاستطرادات والاستدراكات والنقاشات التي أودعها كويريه في هوامش هذا الفصل حتى يزيد البحث في الخصومة بين الرجلين إغناء وإحاطة.

وأما **الأطروحة** التي يدافع عنها كويريه في هذه الدراسات، فهي على وجهين، علمي وإبستيمولوجي. أما **الوجه العلمي**، فيتعلق بانتصار النيوتنية على خصومها (ديكارت والديكارتيين ولايبنتز...) في تفكيرها العلمي في مسألة الجاذبية، حيث استبان له أن النضال الطويل المدى من أجل نصرة ديكارت أو نيوتن قد حمل في الحقيقة صراعًا بين حركة تقدميّة للمثل الأعلى للعلم الحديث جسّمها كتاب **المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية** من خلال اشتراطه الجمع بين الخبريّ والرياضيّ لكي يمضي قدمًا في اكتشاف قوانين الطبيعة وحركة أخرى ارتكاسية وخاطئة رفع لواءها كتاب ديكارت **مبادئ الفلسفة** من خلال إصرار صاحبه على إخضاع العلم لفرضيات خيالية ميتافيزيقية، فكانت النيوتنية تمثّل الحقيقة بينما كانت الديكارتية تمثل الخطأ ذاتيًا (ص 127).

وأما **الوجه الإبستيمولوجي**، فيدور حول أن هذا الانتصار العلمي الذي حققته النيوتنية يستبطن حركة الفكر البشري ذاته، وهو يقاوم جميع أشكال الجمود الفكري والتعصب المذهبي لكي يرسي نظامًا جديدًا في المعرفة هو نظام المعرفة العلمية، بما هو نتاج عبقريتين: عبقرية تجريبية وعبقرية رياضية. بيد أن هذا النظام العقلاني العلمي لا يخلو من مفارقة فحواها أنه نظام لا يجري ـ في نظر كويريه ـ على الاستقامة وفي وضح النهار، بل يحتكم إلى طابع خصامي محفوف بظلمة التعصّب المذهبي والتقلّب المزاجيّ ويتغذّى من النفي (ص 140) والفشل، فتكون، عندئذ، «حالات الفشل والاكتشافات الخائبة والأخطاء المرتكبة والمحاولات التي لم تُكلّل بالنجاح [عند مؤرّخ الفكر العلميّ] أكثر إفادة من النجاح لأن تلك الكبوات وحدها هي التي تسمح لنا بإدراك وجود قوة أشكال من المقاومة (العقلية) كان لا بد من قهرها ومن إدراك عوائق كان لا بدّ من التغلّب عليها للوصول إلى وضوح الحقيقة المكتشفة» (ص 38). ومن ثم وجد كويريه في أسلوب الحجاج بالمفارقات ضالته للكشف عن كيفية تأليف الفكر العلمي الكلاسيكي بين التناقضات وإعادة بناء مفاهيمه الأساسية، مثل المادة والحركة والمادة والامتداد الجاذبية والقوة ... إلخ. فما يشتغل به كويريه في كتاباته الإبستيمولوجية على وجه الخصوص ليس التحليل المفهومي للمنجز العلمي فقط، بل النفاذ إلى عمق التفكير البشري ذاته لفهم الطبيعة الإنسانية وكيف يتداخل عندها العلمي والفلسفي الميتافيزيقي اللاهوتي وكيف قُدّر للفكر الحديث أن يفتح المجال واسعًا للاستعاضة عن لغز الكون بلغز الفكر ذاته.

وأما القيمة الإبستيمولوجية لهذا الكتاب، فهي جلية لا تخطئها عين القارئ، وتقوم على الجمع بين مهمتين متعاضدتين: مهمة المؤرخ المدقق والمحقق والممحّص للنصوص العلمية (كتابات نيوتن العلمية المطبوعة ومخطوطاته ومراسلاته المجهولة)، ومهمة الإبستيمولوجي الناقد المشتغل بالخصومات العلمية في مظانّها، يحلل نصوصها ويتتبع خطوات تشكلها بمقارنة بعض عباراتها ومفاهيمها ببعض. ومن ثم يخلص إلى عمق التجربة العلمية الإبداعية كما مارسها علماء العصر الحديث، فيكشف عن مواطن الفكر البشري الارتكاسية والارتدادية ومواطن المقاومة والإبداع، وهو ما يعني أن تاريخ العلم لا يحمل في ظاهره ثورة علمية فحسب، بل يحمل، كذلك، في عمقه ثورة في بنية تفكيرنا العقلاني، بل قل على وجه الدقة، نموذجًا جديدًا للتفكير. بناء عليه، تكون محاولة صاحب هذه الدارسات من أولى المحاولات التي وصلت الإبستيمولوجيا بتاريخ العلوم لتأسيس ضرب جديد من المقاربة الإبستيمولوجية هي المقاربة «الإبستيمولوجية التاريخية» التي تنظر من وراء فعل فلسفي عقلاني نقدي تأويلي إلى الفتوحات العلمية خلال سياقها التاريخي لطرح الأسئلة التالية: كيف يولد المفهوم العلمي؟ وكيف تُصقل دلالاته العلمية وتنضج؟ وما الذي أعاق هذا العالم (ديكارت) أو ذاك (لايبنتز) إذا قورن بالدور النيوتني عن المضيّ قُدمًا في تأسيس خطاب علميّ حديث مصفى من التصورات الإحيائية والفروض الخيالية، وهُوَ مَنْ هُوَ في علمه وحسّه النقدي؟ وكيف يتغذّى الفكر اللاحق من نفيه للفكر السابق؟ وكيف يتوجّب على الأفكار الجديدة في العلم أن تُحوّل الأفكار القديمة إلى أخطاء؟(ص 141). وإذا كانت هذه المقاربة الإبستيمولوجية التاريخية تقر بالقطيعة والانفصال في تاريخ العلم بين العلم واللاعلم، فبأي معنى نحتفظ بهذا الإقرار في ضوء علم معاصر يبنى في نطاق الممكن؟ كل هذه الأسئلة وغيرها استحالت مدار التفكير الإبستيمولوجي المعاصر في التقليد الفرنسي على وجه الخصوص (كما نلمس ذلك عند الإبستيمولوجي غاستون باشلار 1884 ـ 1962) وجورج كونغيلام (1905ـ1995) والتقليد الإنكليزي ـ الأميركي على وجه العموم (كما نلمس ذلك عند توماس كون (1922ـ1996) وجيرالد هولتون (1922 ـ ...)).

ومما يزيد القارئ العربي حماسة للاطلاع على هذا الضرب من الدراسات الإبستيمولوجية للفكر العلمي الحديث هو، في رأينا، خروج طبعته المعرّبة إلى الناس في نسخة بذل فيها المترجم، أستاذ الفلسفة الحديثة وتاريخ الفكر الفلسفي والعلمي في العصر الحديث، يوسف بن عثمان، الوسع في التعريب، فجاء عمله وفيًا للسانين الإنكليزي والعربي، حافظًا للأول معناه وللثاني مبناه، حتى لكأنّك تقرأ نصًا كُتب بلسان عربي في صورته الأولى من غير تزيّد ولا نقصان. ولم يكتف المترجم بتعريب الكتاب، بل بادر إلى وضع مقدمة له تنزله في سياق تاريخ الفكر العلمي الحديث، وتكشف عن وجاهة طرحه وآفاقه، وتُيسر للقارئ حسن القراءة. فلا ترانا نبالغ إن قلنا إن أطروحة هذا الكتاب الدائرة حول كيفية كتابة تاريخ الفكر العلمي الحديث لا تزال تحتفظ بوجاهتها وراهنيتها على رغم انقضاء أكثر من نصف قرن على نشره، وأن نسخته العربية التي تكفّل المركز الوطني للترجمة في تونس بنشرها في طبعة رائقة، تعدّ حدثًا في حد ذاته للقارئ العربي، الذي يروم فهم التنوير الأوروبي من خلال

حداثته الفلسفية والعلمية والتقنية. والأمل معقود اليوم على المختصين بالعلم إنتاجًا وفهمًا لكي ينهضوا بمهمة تعريب الأعمال الإبستيمولوجية الرائدة حتى تغتني مكتباتنا بها، ويجد فيها الباحث المختص ضالته، ويدرك ما يجب إدراكه من أن قوة الحدث العلمي تدور على إبداع النظرية العلمية وابتكار النموذج الفكري البشري في آن.

الهوامش

(1) لم يذكر كويريه هذه الأبعاد الأربعة لمسألة الجاذبية بصريح العبارة، فضلًا عن تبويبها، وإنما بثها في مقالاته وضمائمه وألمح إليها بالتحليل متفردة، بحسب ما يقتضيه الوجه المستشكل من فكر نيوتن. ونحن إذ نحصيها ها هنا ونبوّبها ونكشف عن وجوهها الأربعة المستشكلة، فلأجل أن نساعد القارئ على تمثّلها.

(2) تعبّر نظرية الدوامات / La théorie des tourbillons (The Vortex Theory) عن الكوسمولوجيا الديكارتية، وتتأسس أولًا على عنصرَي الامتداد والحركة اللذين يرجع إليها العالم الجديد، وتتأسس ثانيًا على قانون الثبات أو البقاء الذي يفيد أن ما خلقه الله يبقيه في الوجود ويحافظ عليه، وقواعد ثلاث يحرك الإله بمقتضاه الطبيعة هي: 1ـ استمرار كل جزء من المادة على الحال نفسها ما لم يجبره اصطدامه بغيره على تغييرها؛ 2ـ «عندما يدفع جسم جسمًا آخر، لا يسعه أن يمنحه أي حركة ما لم يفقد في الوقت نفسه ما يعادلها من حركته الذاتية»؛ 3ـ ينزع كل جزء من أجزاء جسم يتحرك في الغالب على خط منحن إلى مواصلة حركته على خط مستقيم على الدوام. ويترتب على هذا أن العالم الجديد إذ يتكون، في تقدير ديكارت، من الشمس والنجوم الثابتة المتكونة من عنصر النار والسماوات التي تتكون من عنصر الهواء والأرض والكواكب السيارة والمذنبات المتكونة من التراب، فإن الحركة الوحيدة الضرورية التي خلقها الله لما خلق المادة وحافظ على كميتها هي حركة نقلة، حيث ينتقل الجسم المتحرك من موضع إلى آخر. ولكن كيف تكون حركة النقلة ممكنة والعالم ملاء لا خلاء فيه البتة؟ الجواب الديكارتي يفيد بأن: «يدفع كل جسم يتحرك على الاستقامة جسمًا آخر وهذا الأخير يدفع جسمًا ثالثًا. ولكن لمّا كان من المحال أن تتحرك أجزاء المادة كلها في خط مستقيم لانعدام الخلاء في هذا العالم الديكارتي، ولمّا كان في وسعها أن تبدل اتجاهها، وجب أن تتفق كلها معًا على بعض الحركات الدائرية، «مثل عجلة تدور حول محورها حيث تمضي كل أجزائها في خط دائري لأنها حيث هي مجتمعة بعضها على بعض لا تستطيع المضي بصورة أخرى» حتى وإن كان ميلها وهي متفردة هو المضي على خط مستقيم. ولمّا كان الله قد حركها، كذلك، منذ البدء، على صور متنوعة، لزم من ذلك أن تتحرك حركة دائرية حول مراكز مختلفة. وبهذا تكون صورة حركات الأشياء في هذا العالم الجديد الديكارتي على شكل دوامات، حيث تحيط الدوامات الكبرى بالدوامات الصغرى، ولا يمكن تحديد العلاقة التفاعلية من فعل ورد فعل بين هذه الدوامات إلا بالقوى الجاذبة التي تشدّ الكواكب إلى مدارها، وانعدام وجود الخلاء في الطبيعة، ومن ثم لا تخرج أجزاء الأجسام المتشكلة عن مسار تحركها ودورانها.

(3) تدور هذه الخصومة بين لايبنتز وكلارك حول ما إذا كان الخلاء موجودًا أم معدومًا. والأول إذ ينفي الحقيقة الميتافيزيقية للمكان والزمان ويردهما إلى مجموعة من العلاقات في نظام التواجد والتعاقب، فإنه ينفي وجود الخلاء بمقتضى «مبدأ التمام» الذي يقر بأن القول بالملاء أليق بالإله الكامل كمالًا لامتناهيًا والذي يخلق المادة في أي مكان. ومن ثم يكون الإقرار بوجود الخلاء استنقاصًا للقدرة الإلهية وتشويهًا لصورة نظام للعالم ومناقضة لمبدأ العلة الكافية التي تلزم بخلق المادة في كل مكان. أما الثاني، فهو يقر بالوجود الضروري للخلاء، وذلك بدليل أن التمييز بين المكان (أو/ والامتداد) اللامتناهي والمادة المتناهية يؤدي بالضرورة إلى وجود الخلاء. أضف إليه أن رفض الخلاء يرجع إلى خطأ منطقي قائم على الخلط بين الخلاء والعدم «فالمكان الخالي من المادة لا يجعله هو ذاته لا شيء» (ص 289)، ويفضي باستناده إلى المماهاة بين الامتداد والمادة إلى القول بأزلية المادة، وهو قول يخالف العقل ويربك تصورنا لقدرة الإله على الخلق (انظر الضميمة ثاء).

(4) ويعني ذلك أن التصور النيوتني للكون إذ يستند إلى التمييز بين المادة والامتداد، فإنه ينتهي إلى القول بأن الطبيعة كُتبت بحروف وكلمات جسيمية، حيث تكون المادة متكونة من عدد لامتناه من الجزيئات منفصل ومنعزل بعضها عن بعض وتسبح في مكان لامتناه ومتجانس وفق حالة من الحركة العطالية. ومن ثم يمكن دراسة قوى التجاذب بينها وفق قواعد رياضية خالصة.

(5) قدم روبرت هوك تفسيرًا «في انعطاف حركة مستقيمة إلى حركة منحنية بفعل مبدأ جاذبية يحدث لها»، رافضًا بذلك ضغط الأثير ومفترضًا «وجود خاصية جاذبة كامنة في مركز الجسم؛ خاصية يسعى بواسطتها الجسم على نحو مستمر إلى جذب الجسم الآخر أو جره إليه» (انظر ص 388، هامش 3)، وهذا ما يظهر لنا من خلال مثال النواس المخروطي، حيث تكون الحركة الدائرية متكونة من نزوعين: نزوع إلى الحركة المستقيمة عبر الخط المماس ونزوع نحو المركز (انظر الضميمة دال).

(6) يذهب بورلي إلى وجود نزوع أو غريزة طبيعية في الكواكب تجعلها تتحرك نحو الشمس. وقد استعاض عنها هوك بوجود قوة كامنة في الجسم المركزي تجذب إليه الكواكب والأقمار، وتتغير بحسب المسافة الفاصلة بينهما (ص 388ـ389).

صدرَ حديثًا

مجموعة مؤلفين

مئة عام على الحرب العالمية الأولى مقاربات عربية

المجلد الثاني
مجتمعات البلدان العربية: الأحوال والتحولات

إذا كان المجلد الأول من كتاب **مئة عام على الحرب العالمية الأولى** قد اشتمل على الدراسات التي عالجت حقل الأسباب والسياقات والتداعيات ومن زاوية غلب عليها البعد السياسي ومنهج السببية والاستنتاج، فإن المجلد الثاني الذي حمل عنوان "مجتمعات البلدان العربية: الأحوال والتحوّلات" ضم المساهمات (24 دراسة) التي عالجت الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والنفسانية لدى الفاعلين المهمّشين وغير المرئيين على مسرح "الكبار" في هذه الحرب الضروس، ولا سيما الجنود والناس والمطارح المنسية في الذاكرة التاريخية.

هذه الذاكرة تجاذبتها صور ومشاهد وأماكن متعدّدة، ورهانات مختلفة بل أحيانًا متناقضة، فمن عثمانية ارتدت عباءة الخلافة في الحرب، إلى ليبرالية غربية ووعود باستقلالات وطنية إلى دراما الخيارات الصعبة وقلق المصير المتأرجح لدى الناس بين الرجاء واليأس وبين الحياة والموت.

Abderrahman Abouali** عبد الرحمن بو علي*

شرّنا يأتينا من بعيد

التفكير في مجازر 13 تشرين الثاني/ نوفمبر 2016

Our Evil Has Deeper Roots

Reflections on the November 13, 2016 Massacres

الكاتب	:	ألان باديو
الكتاب	:	شرّنا يأتينا من بعيد
العنوان الأصلي	:	*Notre Mal Vient de Plus Loin*
الناشر	:	Editeur Fayard
مكان النشر	:	باريس/ فرنسا
تاريخ النشر	:	2016
عدد الصفحات	:	85

مدخل

يُعَدّ الفيلسوف الفرنسي ألان باديو (A. Badiou) (1937 ـ) من أبرز فلاسفة فرنسا في العالم المعاصر بفضل كتاباته في العقود الأخيرة من القرن العشرين، وفي العقدين الماضيين. وما يميزه هو أنه أحدث ضجة مرات عدة في الفكر الفرنسي والعالمي، كانت نتيجةَ جرأته في طرح القضايا الكبرى ومناقشتها، بل في وجهة (أو وجهات) النظر التي ارتضاها لنفسه ضد جميع الإكراهات المحيطة به. وهذا ما جعله يحتل مكانة لائقة بالفلاسفة الطليعيين والمؤثرين تأثيرًا كبيرًا في صوغ القضايا الكبرى والمحرجة.

كان باديو من أكبر المعارضين لاتجاهات الفلسفات المعاصرة، منها فلسفة البنيوية. وقد ناضل ضد الاتجاهات هذه وناقشها بعقلانية الفلاسفة الكبار. إضافة إلى ذلك، وجّه معوله

* أستاذ محاضر للأدب الحديث والنقد بكلية الآداب ـ جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب.

** Professor of Modern Literature and Critique at the Faculty of Arts, Mohamed I University, Oujda, Morocco.

نحو هدم ما ادعته فلسفة ما بعد الحداثة من أنها تقوم على القاعدة الهرمونيطقية واللغوية للوجود، رافضًا كل ما نحا إليه هذا الفكر، ومناقضًا أطروحات فلاسفته من أمثال دولوز وفوكو ودريدا. لقد رأى - نقيضًا لأفكار أولئك - أن الفكر الحقيقي يجب أن يرتكز ـ بالضرورة ـ على الوجود في بُعده الأنطولوجي، وأن هذا البُعد يجب أن يُربَط بالرياضيات.

إن أهمية باديو الكبيرة وقوّته الأخاذة تتجسدان - بالأساس - في قوله إن للحقيقة مستويات أربعة: الحقيقة الكلية والحقيقة الذاتية والحقيقة على مستوى الحب والحقيقة الرياضية، أي المستندة إلى الرياضيات. والحقيقة ترتبط بهذه المستويات كحدث لا كماهية. وقد وضع أسس هذه الفكرة القوية في كتابه المهم *L'Être et l'Événement* (الكينونة والحدث)[1]، وهو كتابه المركزي الذي وضعه في مواجهة الأفكار البسيطة والسطحية - في نظره ـ لأولئك الفلاسفة الذين زيفوا الحقائق واستمرأوا التحليلات الفقيرة والسطحية والسريعة.

سيرة باديو ومؤلفاته

ولد باديو في مدينة الرباط المغربية سنة 1937. وفي سن مبكرة، انخرط في مجال السياسة، منتميًا إلى اليسار الفرنسي، حيث شارك في تأسيس الحزب الاشتراكي الفرنسي. كما ظل من أقرب المفكرين إلى الشعوب المستعمَرة، حيث وجدناه يرفض الاحتلال الفرنسي للجزائر ولأقطار المغرب العربي الأخرى. وفي سنة 1967، انضم، وهو في طور اكتماله الفكري، إلى الجماعة التي أسسها الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير، فتأثر به مثلما تأثر في الفترة ذاتها بفكر العالم النفساني جاك لاكان. كما شارك في الانتفاضة الطلابية في فرنسا (أيار/ مايو 1968). في مقابل ذلك، عارض باديو معارضة شديدة كلًّا من جيل دولوز وجان فرنسوا ليوتار.

نشر في سنة 1988 كتابه *L'Être et l'Événement*، الذي يُعتبر من أبرز كتاباته، ثم نشر في سنة 2005 كتابه **استعمالات كلمة «يهودي»** الذي أثار ضجة كبيرة عادت عليه باتهامه بمعاداة السامية. كما نشر مؤلفات عدة، من بينها: **بيان من أجل الفلسفة** (*Manifeste pour la philosophie*)[2]، و*Monde contemporain et désir de philosophie* (العالم المعاصر والرغبة في الفلسفة)[3]، و*L'éthique, essai sur la conscience du mal* (علم الأخلاق: بحث فوعي الشر)[4]، و*Mathématiques dutranscendantal* (رياضيات التعالي)[5]، و*Second manifeste pour la philosophie* (البيان الثاني من أجل الفلسفة)[6]، و**مديح الحب** (*Éloge de l'Amour*)[7]، و*Le Fini et l'Infini* (المنتهي واللامنتهي)[8]، و*À la recherche du réel perdu* (البحث عن الواقع المفقود)[9]، و*La République de Platon* (جمهورية أفلاطون)[10]، والكتاب الذي هو موضع مراجعتنا له في ما يلي.

محتويات الكتاب ومقولاته الأساسية

يأتي هذا الكتاب في سياق عاصف من الأحداث المتسارعة، خاصة منها تلك المتسمة بطابع الإرهاب ونمو الحركات الجهادية العنيفة من جهة، وأحداث الربيع العربي التي هزت بلدان المشرق والمغرب العربية هزًا عنيفًا من جهة أخرى، وفي ظل تمدد الحركات العنصرية الغربية لليمين

المتطرف في ألمانيا وفرنسا، وغيرهما من البلدان الغربية، كرد طبيعي أو غير طبيعي على الأحداث.

في هذه الظروف، وضع باديو كتابه المميز هذا ليعلن للجميع أن ما وقع من أحداث في باريس يوم 13 تشرين الثاني/نوفمبر 2016 ليس وليد الإسلام كما ذهب إلى ذلك طائفة من مدعي هذه الأطروحة المعلبة والفرية المشروخة التي تتناقلها وسائل الإعلام الغربية في كل يوم وحين، وإنما هو وليد البيئة الغربية المتشققة، والمليئة بالتهميش الفاضح واللامبالاة البلهاء واللاعدالة الماكرة تجاه فئات من الشعب الفرنسي تقتات على فتات الخيرات.

يقع الكتاب في سبعة مقاطع، إضافة إلى المقدمة، وهي كالتالي: المقدمة: الأخطار الثلاثة المؤثرة؛ 1 ـ بنية العالم المعاصر؛ 2 ـ التأثيرات في السكان؛ 3 ـ الذوات المتفاعلة؛ 4 ـ الفاشية المعاصرة؛ 5 ـ من هم القتلة؟؛ 6 ـ رد فعل الدولة: «فرنسا» و«الحرب»؛ 7 ـ شروط العودة إلى سياسة تحرر مستقلة عن مخطط العالم المعاصر.

مقدمة الكتاب: الأخطار الثلاثة المؤثرة

يتحدث باديو في المقدمة عمّا يسميه «الأخطار الثلاثة» المؤثرة التي يتصورها، فيرى أن «الخطر **الأول** هو السماح للدولة بأن تتخذ تدابير لا لزوم لها وغير مقبولة، وهذه التدابير تخدم، في واقع الأمر، مصلحتها الخاصة». ويضيف: «فالدولة توضع فجأة على واجهة المسرح، وتجد نفسها من حين إلى آخر، وحيث تظن أن تجد، وظيفة التمثيل الرمزي، وضامنة وحدة الأمة، ومواقف أخرى مماثلة».

أما **الخطر الثاني**، فيكمن في تعزيز ما يسميه باديو الدوافع الهوياتية: «ويشكل هذا آلية طبيعية جدًا هنا أيضًا. فمن الواضح أنه عندما يموت شخص ما بسبب حادث، في الأسرة، تجتمع الأسرة وتتعاضد، وتتقوى بمعنى من المعاني. وفي هذه الأيام يؤكَّد لنا، ويقال لنا، ويكرَّر لنا، والعلم [الراية] بأيدينا، أن مجزرة مروعة تحدث على الأراضي الفرنسية لا يمكن إلا أن تعزز الشعور الوطني. كما لو أن الصدمة تحيلنا تلقائيًا على الهوية». تبعًا لذلك، يرى باديو أن «كلمتَي ‹فرنسي› و‹فرنسا› المنطوقتين في كل مكان، تصيران مكونًا واضحًا لهذه الوضعية». يشير باديو هنا إلى أهمية الصدمة الفرنسية، وقد تعلق الأمر بمقتل مواطنين فرنسيين، لكنه يتساءل عن المواطنين الآخرين في بلدان أخرى مثل روسيا ومالي ونيجيريا والعراق وسورية... ويستنتج قائلًا: «من الضروري ألا يغيب عن بالنا هذا التعقيد: فكلمتا ‹فرنسا› و‹فرنسي› ليس لهما اليوم أي دلالة تافهة وواضحة بشكل خاص. وعلاوة على ذلك، أعتقد أنه **يجب بالخصوص بذل مزيد من الجهد، ضد هذا الدافع الهوياتي بالتحديد، الذي يحتوي على الحدث الرهيب في شكل من المظهر الزائف، وأن نتذكر أن هذا القتل الجماعي المروع يحدث يوميًا في أمكنة أخرى**. نعم، في كل يوم، يحدث هذا في نيجيريا ومالي، ومؤخرًا في العراق وباكستان وسورية ... ومن المهم أيضًا أن نتذكر أن منذ بضعة أيام، أكثر من مئتي روسي لقوا مصرعهم في طائرتهم التي أُسقطت [في سيناء المصرية] من دون أن يصدر أي انفعال يُذكر في فرنسا. ربما لأن ‹الفرنسيين› المفترضين يتخيلون أن الروس كلهم هم بوتين الشرير!».

أخيرًا، هناك **الخطر الثالث** الذي يذكره باديو، وهو ما يمكن أن ينتج من مثل هذه الأحداث من كوننا ـ كرد فعل عليها ـ نصير نحن بمثابة

القتلة. إننا نقوم بتقليدهم وتقليد أفعالهم. يقول باديو: «إن هذا الخطر الثالث هو أن نفعل بالضبط ما يرغب في فعله القتلة، أي الحصول على تأثير غير متناسب، واحتلال المشهد باستمرار وبشكل فوضى وعنيف، وفي النهاية إثارة في محيط الضحايا عاطفة ما، بحيث لا نكون قادرين، في نهاية المطاف، على التمييز بين أولئك الذين يبدأون الجريمة وأولئك الذين يتلقونها؛ ذلك **لأن الهدف من هذا النوع من المجازر، وهذا النوع من العنف المفرط، هو أن نغرس في الضحايا وأُسرهم وجيرانهم، ومواطنيهم، نوعًا من الموضوع الغامض، هو في الوقت نفسه مكتئب وانتقامي، يتكون لديهم بسبب طابع الضرب العنيف وغير المبرر تقريبًا للجريمة**، لكن الذي لا ينسجم أيضًا مع استراتيجية رعاته».

بنية العالم المعاصر

يتعرض باديو في هذا **الجزء الأول** من تحليله لتوصيف ما نعته ببنية العالم المعاصر كما يراها، فيقوم بتحليلها تحليلًا دقيقًا، جاعلًا هذا التحليل يتحدد في ثلاثة موضوعات متشابكة ومختلطة، وهي انتصار الرأسمالية المعولمة، وإضعاف الدولة، والممارسات الإمبريالية الجديدة.

في **النقطة الأولى** المتعلقة بانتصار الرأسمالية المعولمة، يلفت باديو الانتباه إلى العدوانية التي رافقت تمدد الرأسمالية ودمرت جميع المحاولات السابقة التي كانت تسعى إلى إدخال تدابير أخرى على رأس المال، أو تحقيق توازن بين منطق رأس المال وأنواع أخرى من المنطق، أو ما يسمّيه أيضًا «توافقات الماضي»؛ هذه الأنواع التي «تتجلى في نوع منطق رقابة الدولة، ومنطق التنازلات المقدمة للنقابات، ومنطق عدم قبول المراكز الصناعية والمصرفية، ومنطق التأميم الجزئي، ومنطق تدابير المراقبة على تجاوزات معينة من الملكية الخاصة، ومنطق مكافحة الاحتكار ... ». ويرى باديو أن هذا كله يُدمَّر بطرق منهجية، حتى في البلدان التي يمكن اعتبارها نموذجية. ويخلص إلى القول: «يجب أن نرى بوضوح **أن الانتصار الموضوعي للرأسمالية المعولمة هو ممارسة تدميرية وممارسة عدوانية**. هي ليست مجرد نوع من التوسع العقلاني أو المعقلن لنظام معين من الإنتاج. ولا يمكننا نحن إلا أن نشعر بالقلق إزاء ضعف المقاومة أمام هذه الأعمال المتكررة من التدمير. هذه المقاومة هي في واقع الحال تراجعات مستمرة، وهي تكون في أماكن محدودة، ومتفرقة، وفي كثير من الأحيان خاصة أو قطاعية، فلا رؤية شاملة تجمعها. وفي الواقع، هذا التراجع يحدث من دون انقطاع منذ ثلاثين سنة».

في **النقطة الثانية**، يرى باديو أن إضعاف الدولة ليس سوى نتيجة حتمية لوضع قائم؛ فالدول «**ليست في نهاية المطاف ... سوى المديرين المحليين لهذا البنية العالمية الواسعة**. وهي نوع من الوساطة، غير المستقرة مع ذلك، بين المنطق العام الذي سبق أن وصفته والوضعيات التي تحددها البلدان، أو التحالفات أو الاتحادات أو الدول ... وذلك بحسب الحالات». أما سبب ضعف الدولة، فيعود إلى جبروت المؤسسات والشركات الكبرى؛ «فهناك شركات كبرى لديها حجم الدول المتوسطة. ومن اللافت للنظر أن البنوك نفسها أصبحت تشكل مجموعات كبرى، ونحن نعترف، وببداهة، أن سقوطها أمر مستحيل، هي أكبر من أن تسقط، كما يقال في غالب الأحيان عن البنوك الأميركية الكبيرة. وهذا

يعني أن الماكروسكوبي الاقتصادي يتغلب على قدرة الدولة. وهذا ما أسميه إضعاف الدول».

يقود هذا التحليل باديو إلى **النقطة الثالثة** المتعلقة بالممارسات الإمبريالية الجديدة، حيث يشرح لنا كيف أن الإمبريالة القديمة، إمبريالية القرن التاسع عشر، كانت تستظل **سيطرة فكرة القومية للدولة ـ الأمة**. وبعد أحداث جسام، من قبيل أحداث تقطيع العالم الضعيف مثل ما تقطع الكعكة بين القوات العظمى، وأحداث الحربين العالميتين، لم تتوقف التدخلات الإمبريالية على الإطلاق، بل الجديد فيها هو أن تدخلاتها غيرت طرقها. ويعطي باديو مثالًا لذلك فيقول إن التدخل الفرنسي في مالي هو لحماية مصالح فرنسا، وقد قسم البلد إلى بلدين، وجسّد ما يرى باديو أنه تدمير للدول، والنتيجة هي القضاء على الدولة: «لا توجد هناك أي دولة، وحيث، بالنتيجة، لا يعود ممكنًا النقاش مع هذا الوحش المخيف الذي هو الدولة، حتى وإن كان ضعيفًا».

كنتيجة حتمية لهذا كله، يرى باديو أن خصائص بنية العالم المعاصر تتلخص في قوله: «**لدينا بنية للعالم المعاصر يهيمن عليها انتصار الرأسمالية المعولم. ولدينا إضعاف استراتيجي للدول، بل حتى عملية مستمرة من النخر الرأسمالي للدول. وثالثًا، لدينا ممارسات إمبريالية جديدة تتسامح، بل وتشجع في بعض الظروف، على ذبح الدول أو تدميرها**».

التأثيرات في السكان

يتحدث باديو في هذا الجزء الثاني عن التأثيرات المباشرة في الساكنة، ويرى «أن **التأثير الأول والبين ... هو أن التنمية غير المتكافئة لم يسبق لها مثيل**». وللتدليل على ذلك، يقدم أرقامًا أساسية يرى أن على «الجميع أن يعرفها، وعلى الجميع أن يضعها في جيبه، فهي أرقام تخفي ما يجب أن نطلق عليه منطق الطبقة، صارم للغاية، ودقيق للغاية». هذه الأرقام تبين بشكل فاضح التناقضات الصارخة بين الفقراء والأغنياء، كما تبين نسب كل طبقة، حيث تبلغ نسبة الأوليغارشية 10 في المئة والطبقة الفقيرة 60 في المئة والطبقة المتوسطة 30 في المئة. ويخلص باديو إلى القول: «إنها رؤية منظمة ودالة: فلدينا كتلة من الفقراء تمثل نصف سكان العالم، ولدينا أوليغارشية أرستقراطية، إذا جاز لي القول، من حيث عددها. **ثم لدينا الطبقة المتوسطة، وهي دعامة الديمقراطية، والتي تمثل 40 في المئة من السكان، تتقاسم حصة 14 في المئة من الموارد العالمية**». علاوة على هذا، يرى باديو أن هذه الطبقة المتوسطة، وبالنظر إلى موقعها وعدم إلحاقها بطبقة الفقراء، هي «في المجموع، أقرب إلى العنصرية، وكراهية الأجانب، وكراهية الفقراء. هذه هي الأوصاف الخاصة المهددة لهذه الكتلة المتوسطة، والتي تحدد الغرب بالمعنى الواسع، أو التمثل التي تتملكه عن نفسه، وهي أوصاف تقوم بتأجيج الشعور بالتفوق. ونحن نعرف جيدًا أن **الطبقة المتوسطة في الغرب هي الموجِّه للقناعة بأن الغرب، في نهاية المطاف، هو مكان الناس المتحضرين**». هذا الشعور بتفوق الغرب هو ما يجعل الطبقة الوسطى أقرب إلى حب القتل والتقتيل. يقول باديو: «هو ذا أحد الأسباب الذي يجعل من القتل الجماعي الذي نتحدث عنه هذه الليلة دالًا وصادمًا. إنه يضرب في الواقع، أوروبا هذه، التي هي بالنسبة إلى بعض

الناس نقطة ضعف الرأسمالية المعولمة، إنه يضرب قلب الكتلة المتوسطة».

لئن كان هذا هو الأثر الأول الذي يستهدف سكان البنية الرأسمالية المعولمة، كما يرى باديو، فإن الأثر الثاني المهم والخطِر هو ذلك الشعور بالعدم لدى الطبقات الفقيرة. يقول باديو موضحًا: «يوجد هناك شيء مهم جدًا أيضًا لفهم ما يحدث. **ففي عالم اليوم، هناك أكثر من مليارين من الأشخاص الذين يمكن أن نقول عنهم إنهم لا شيء**. هم ليسوا حتى جزءًا، كما هو واضح، من كتلة 50 في المئة الفقيرة. بل أسوأ من ذلك: فهم لا شيء في رأس المال، وهو ما يعني أنهم، في ظل التطور البنيوي للعالم، لا شيء، وبالنتيجة، وبكل دقة، ينبغي ألّا يوجدوا أصلًا. وينبغي ألّا يكونوا هنا. سيكون هذا من الأفضل. لكنهم يوجدون هنا على الرغم من ذلك». وهؤلاء في تحليل باديو «**ليسوا لا مستهلكين ولا قوة عمل**»، وهُم «لا يجدون المنفذ لا إلى هذا ولا إلى ذاك. ليس لهم منفذ إلى العمل، وليسوا طلابًا أو متقاعدين، وبالنتيجة ليس لهم منفذ إلى السوق كذلك. من وجهة نظر المنطق العام للعالم، وللعولمة الرأسمالية المتجبرة والكاملة الرضا، فهم كما لو أنهم لم يكونوا موجودين»؛ إنهم بالنتيجة لا يعنون أي شيء. ويطرح باديو سؤاله ويجيب عنه: «**ما الذي يعنيه أنهم لا يعنون أي شيء؟ يعني هذا أنهم ليسوا لا مستهلكين ولا قوة عمل**. ذلك لأن الوجود يكون بطريقتين فقط بالنسبة إلى رأس المال، إذا كنت لا تنتمي إلى الأوليغارشية، يجب أن تكون موظفًا من جانب، وأن تكسب بعض المال، ثم يجب أن تستهلك هذا المال عن طريق استهلاك المنتجات التي يصنعها رأس المال هذا نفسه. إن هويتك في نظر الحركة المهيمنة في عالم اليوم هوية مزدوجة، كما يبيتها مال الموظف والمستهلك». ويحاول باديو أن يعرف أسباب وجود هذه الفئات التي ليس لها أي وزن. ثم يستعرض حالات وجودها والآثار الناتجة منها، بحيث يرى أن وراء وجودها تسليم مناطق بأكملها إلى عصابات مسلحة أو عصابات سياسية فاشية، أو إلى شركات رأسمالية مسلحة وهمجية تحتل الأماكن الشاغرة التي أخلتها الدولة. ويضرب مثلًا فيذكر تنظيم «داعش» وغيره من العصابات المسلحة الفاشية ذات الطابع الديني. ويرى أيضًا أن هؤلاء يمثلون من يسمّيهم كارهين للإسلام. يقول: «إنهم الكارهون للإسلام. نعم، نعم، وسوف أعود إلى هذه النقطة. لكني أقول لكم من الآن، إن الدين كان دائمًا بمثابة الذريعة، والغطاء الخطابي، فالذين يكرهون الإسلام هم المتلاعبون والمتلاعب بهم، من جانب العصابات الفاشية. ولم تكن حتى المسيحية بمنأى عن ذلك».

الخصوصيات الذاتية التي تنبثق عن ردود الفعل

يعني باديو بـ «الخصوصية الذاتية النموذجية» تلك «الأشكال النفسية، وأشكال الاقتناع والتأثيرات التي هي نتاج العالم الذي يتحدث عنه». وفي هذا الصدد، يتحدث عن ثلاث خصوصيات وهي: «الخصوصية الذاتية الغربية، والخصوصية الذاتية لرغبة الغرب التي ليست هي نفسها، والخصوصية الذاتية التي يدعوها 'العدمية'». وفي ما يرى باديو، فإن «هذه الخصوصيات الذاتية الثلاث هي الإبداعات النموذجية للدولة المعاصرة في العالم».

في المقام الأول، توجد الخصوصية الذاتية الغربية، «**وهي الخصوصية الذاتية لأولئك الذين يتقاسمون 14 في المئة المتبقية من الأوليغارشية المهيمنة**. هذه هي الخصوصية الذاتية للطبقة المتوسطة، وهي مركزة إلى حد كبير في البلدان الأكثر تقدمًا. هذا هو المكان الذي يمكن أن يوزَّع فيه الفتات. وهذه الخصوصية الذاتية، كما نراها تشتغل، هي مبنية، في رأيي، على تناقض. العنصر الأول هو **الارتياح الذاتي العظيم عن الذات**، فالغربيون مرتاحون جدًا لأنفسهم، إنهم حقًا يقدرون بعضهم بعضًا. فهنا توجد غطرسة تاريخية وراء هذا، وبطبيعة الحال، لم يمض وقت طويل على الفترة التي كان فيها الغربيون هم قادة العالم. في ذلك الوقت، كانوا يجمعون الممتلكات كلها، المنزوعة عن طريق العنف الخالص، وكان الفرنسيون والإنكليز يمتلكون خريطة العالم غير الأوروبي كلها. وما بقي من هذه القوة الإمبريالية المباشرة والضخمة، هو التمثل لها بصفتها، بطريقة أو بأخرى، التمثل للعالم المعاصر، وبصفته المخترع والمدافع عن نمط الحياة الحديثة».

والخصوصية الثانية هي التي يسمّيها باديو الخصوصية الذاتية لرغبة الغرب، وهي في رأيه «**الخصوصية الذاتية التي تأتي في المقام الأول، وما أسميها أنا رغبة الغرب: الرغبة في امتلاك وتشارك ما يتم تمثله ويوصف بأنه الثراء الغربي كله**. يتعلق الأمر إذًا بمحاولة التكيف مع سلوك الطبقة المتوسطة واستهلاكها، من دون أن تكون لدينا الوسيلة. لذلك، فإن النتيجة ستكون، بطبيعة الحال، نشوء ظواهر مثل تدفقات الهجرة؛ ذلك أن الشكل البسيط للرغبة في الغرب هو ببساطة الرغبة في ترك المناطق المنكوبة للانضمام إلى هذا العالم الغربي العجيب، لأن كل شيء هناك على ما يرام، ولأن الجميع يشعر بالسعادة وغارق في السهولة الحديثة والجميلة. وإذا كنا لا نستطيع أن نذهب هناك، يمكننا الاستسلام للاستلابات المحلية، أي لأنماط نسخ، بوسائل بائسة، تشكيلات وأساليب الحياة الغربية. يمكن أن نتحدث طويلًا عن موضوع رغبة الغرب هذا، الذي هو أمر أساسي في عالم اليوم، والذي له آثار كبيرة، كلها كارثية».

أما الخصوصية الثالثة والأخيرة، فهي «**العدمية، وهي رغبة في الانتقام والتدمير تقترن، بطبيعة الحال، بالرغبة في الرحيل والتقليد المستلب**. هذه الرغبة القوية في الانتقام والتدمير، من الطبيعي أن يتم، في غالب الأحيان، التعبير عنها وترسيمها في الأساطير التفاعلية، وفي العادات التقليدية التي نمجدها ونعلن الدفاع عنها، حتى بالأسلحة، ضد نمط الحياة الغربية، وضد رغبات الغرب».

والأمر هنا «يتعلق بعدمية من لا تُعَدّ حياته شيئًا. وتنشأ هذه العدمية في ظاهرها ضد رغبة الغرب، ولكنها تنشأ بسبب رغبة الغرب التي هي شبحها المخفي. وإذا لم يكن العدمي يفعل غريزة الموت، وإذا لم يكن يحرر عدوانيته القاتلة بطبيعة الحال، فإنه يعلم، في الواقع، أنه هو أيضًا سيستسلم لرغبة الغرب الموجودة بالفعل فيه».

ويصل باديو إلى الخلاصة التالية: «يجب أن نفهم أن هاتين الخصوصيتين الذاتيتين النموذجيتين - الخصوصية الذاتية لرغبة الغرب والخصوصية الذاتية العدمية في الانتقام والتدمير- تشكلان زوجين، إيجابي وسلبي، يدوران حول السحر الذي تشكله الهيمنة الغربية.

كل هذا يحدث في سياق، حيث لا يتم اقتراح أي شيء من شأنه أن يكون تنازلًا جماعيًا يؤكد استشرافًا لبنية عالم أخرى وينظمه، وبشكل تكون فيه جميع هذه الخصوصيات الذاتية النموذجية الثلاث، في واقع الأمر، داخل بنية العالم كما سبق لي أن وصفته. وانطلاقًا من هذا الباطن، سأقوم بوصف ما أسميه الفاشية المعاصرة».

الفاشية المعاصرة

يتحدث باديو عن الفاشية بصفتها تلك الخصوصية الذاتية الشعبية التي تنشئها الرأسمالية، ويحدد أسبابها إما في «وجود أزمة شاملة خطِرة – وهي الحال في الثلاثينيات – وإما ربما، وبشكل أعمق، بسبب الآثار التي تنشأ عن الحدود البنيوية للرأسمالية التي أبرزتها العولمة».

وفي إطار آخر، يتحدث باديو عن علاقة الدين بالفاشية، فيقول: «من حيث الشكل، يمكن أن نعرّف هذه الفاشية الحديثة كمحرك لموت معلن بلغة الهوية. والدين يكون عنصرًا مزينًا تمامًا في هذا الإعلان: كانت الكاثوليكية بالنسبة إلى الفاشية الإسبانية خلال الحرب الأهلية هذا العنصر المزين، مثلما هو الإسلام اليوم هذا العنصر المزين في الشرق الأوسط، وبشكل خاص هناك حيث يكون التقسيم الإمبريالي قد دمر كل الدول. ولكن **الدين ليس سوى اللباس، وليس هو أساس المشكلة**، إنه شكل الخصوصية الذاتية، وليس المحتوى الفعلي للشيء. المحتوى الفعلي الذي يصنع حطام الخرافة الدينية التي تمثل هويته مستمد من الحضور الكلي (في كل مكان) لرغبة الغرب في شكلها الجازم والصريح، أوفي شكلها المكبوت والقاتل».

ولئن كانت الفاشية «هي الوجه الآخر لرغبة الغرب المحبطة، المنظمة عسكريًا – بهذا القدر أو ذاك ـ وفق النموذج المرن للعصابة المافيوية، والحاملة أصباغًا أيديولوجية متباينة، حيث تكون المكانة التي يحتلها الدين محض شكلية»، فإن أصحابها هم من فئات الشباب العريضة، «**إنهم شباب.** وبالنتيجة، فقتلة كانون الثاني/يناير شباب، مثلهم مثل قتلة تشرين الثاني/ نوفمبر، وهم شباب من هنا. هم شباب من الرجال الذين تتراوح أعمارهم بين العشرين والثلاثين سنة، ومعظمهم من أصول الهجرة العمالية، من الجيل الثاني أو الثالث. هؤلاء الشباب يعتبرون أنفسهم من دون منظور، وليس لهم مكان يمكن أن يشغلوه. وحتى أولئك الذين تعلموا قليلًا، الحاصلون على شهادة البكالوريا، هم من هذه الفئة: لا مكان لهم، ولا مكان يوافق رغبتهم. **هؤلاء الشباب يرون أنفسهم، في ذات الوقت، على هامش، المأجورين، وعلى هامش الاستهلاك والمستقبل.** ومن ثم يقترح عليهم أن يكونوا من الفاشية (نسمّي ذلك، بغباء في الدعاية، (تطرفًا)، في حين يشكل ذلك، بدقة وبساطة، (تراجعًا)) التي هي خليط من بطولة التضحية بالنفس والإجرام والرضا (الغربي). من ناحية أولى، فإن الشاب سيصبح شخصًا مثل المافيوي يفتخر بكونه كذلك، وبأنه قادر على القيام ببطولة التضحية بالنفس والإجرام: قتل الغربيين، وهزيمة قتلة العصابات أخرى، وتنفيذ القسوة المذهلة، وغزو الأراضي ... إلخ. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، بعض اللمسات من (الحياة الجميلة)، ومظاهر الرضا المختلفة. إن تنظيم (داعش) يدفع بشكل جيد لمجموع رجاله ما هو أفضل كثيرًا مما يمكن أن يكسبه (عادة) ساكنو المناطق التي يعيشون فيها. هناك بعض المال، وهناك النساء، وهناك السيارات ... إلخ. إنه **خليط من المقترحات البطولية القاتلة، وفي**

الوقت نفسه، من الفساد الغربي الناتج عن المنتجات. وهذا هو الخليط المنسجم الذي كان دائمًا يوجد في العمق، وهو واحد من خصائص العصابات الفاشية».

من هم القتلة؟

للإجابة عن أسئلة كثيرة ومقلقة، يتساءل باديو: **من هم قتلة تشرين الثاني/نوفمبر في هذه الوضعيات؟ وماذا نقول عن أفعالهم؟** ويجيب عن سؤاله كما يلي: «**دعونا نقُل إن القتلة هم شباب فاشيون، بالمعنى الذي جئت به للتو.** والمقارنة التي أقوم بها، عن طيب خاطر، هي بينهم وبين بعض الميليشيات الفاشية في فرنسا في الحرب الأخيرة. فضمن هذه العصابات من شباب الميليشيات والمتعاونين مع الألمان، كان هناك أيضًا جانب من شعار (يحيا الموت!) Viva la muerte !، وفي هذا الجانب، كان الشباب يفعلون كل شيء، فهم مسلحون، ويمكنهم أن يقتلوا الناس، أن يعذبوهم. كانت القسوة معلنة. ثم كان هناك أيضًا كثير من الامتيازات الصغيرة، من قبيل الحياة الجميلة، والجولات في الحانات، والسيارات الجميلة، والمال، والفتيات ... كان هناك خليط من المكونات. فمن كان أفراد هذه الميليشيات؟ كانوا فرنسيين، فرنسيي الحرب الأهلية، ضد المصالح الوطنية الأكثر وضوحًا، ذلك لأنهم كانوا يتعاونون مع الاحتلال النازي ويقتلون فرنسيين آخرين. كان هناك شيء ملصق هناك. كانوا مثل إمامهم بيتان، يدعون كثيرين من فرنسا، والعلم الوطني، (فرنسا! فرنسا!)، على الرغم من أنهم كانوا يعملون، في ظروف بائسة، ضد المصالح الوطنية الأساسية، التي هي عدم السقوط تحت احتلال أي قوة أجنبية. هذا هو ما أسميه الانقسام الداخلي لهذه الخصوصية الذاتية الفاشية. قتلة اليوم هم، بمعنى من المعاني، منتجات نموذجية لرغبة الغرب المحبطة، وهم ناس تسكنهم رغبة مقموعة، ناس كونتهم هذه الرغبة. فهم يتصورون أنفسهم مأخوذين بالعاطفة المعادية للغرب، ولكنهم ليسوا سوى عَرَض من أعراض العدمية للفراغ الأعمى للرأسمالية المعولمة، وعدم أهليته، وعجزه عن عد جميع أبنائه في العالم كما يقوم بتشكيله».

عندما يتحدث باديو عما جرى في 13 تشرين الثاني/ نوفمبر فإنما يتحدث عبر خيط رابط بين الفاشيات في أوروبا قبل هذه المرحلة، كما يرتبط ذلك بالواقع الفرنسي/الغربي، حيث يقول: «وإذا نظرنا، في الواقع، إلى مجزرة يوم الجمعة 13 تشرين الثاني/نوفمبر كما حدثت، فلن نرى فيها مجزرة منظمة، ولا عسكرية، بل هي، في كلمة واحدة، قضية دموية، ولكن رديئة. يمكنها أن تكون كذلك، لأن الفاشيين الشباب قرروا أن حياتهم لا تعني شيئًا. هذا هو المصير المطلق لهذا النوع من الأعمال. فحياتهم لا تعني أي شيء. ولأن حياتهم لا تعني شيئًا، فإن حياة الآخرين كذلك لا تعني أي شيء. إنها حقًا العدمية التي هي أساس كل شيء. وأخيرًا فإننا سوف نحرق حياتنا في إطار (بطولة) سخيفة ومصطنعة وإجرامية. **أعتقد أننا يجب أن نسمي ذلك (قتلًا جماعيًا) رهيبًا يندمج فيه القاتل نفسه.** هنا يوجد شكل الجريمة الانتحاري الذي يبلغ ذروته في غريزة الموت. فلا يوجد لا ضحايا ولا قتلة».

رد فعل الدولة: «فرنسا» و«الحرب»

يتحدث باديو في هذه النقطة المفصلية الأخيرة عن ردود فعل فرنسا تجاه ما جرى من أحداث دموية عصفت بالسلم الباريسي، لذلك فهو

يقول: «أعتقد أن الوظيفة الأساسية للدولة مثل دولة فرنسا، هي جعل الطبقة الوسطى تنضبط. وهذا هو العمل الذي يقوم به اليسار بشكل كبير. فاليسار عمله ممتاز عندما يتعلق الأمر بتأديب الطبقة الوسطى. أود أن أذكّر بأنه في فترة شبابي، وخلال حرب الجزائر، كان اليسار، الذي كان يحكم فرنسا مع غي موليه، حصل على ‹صلاحيات خاصة› ـ مثلما هي الحال اليوم حيث حصل على شبه إجماع على ‹حالة الطوارئ› - من أجل شن حرب شاملة. ويبدو أنه لكي يتم ضبط الطبقة المتوسطة، بالقول ‹الحرب، الحرب›، الشيء الذي ليس من عادات هذه الطبقة، يجب أن يصدر ذلك عن جهة اشتراكية». ويحاول باديو أن يتناول ما يسمّيه الزوج فرنسا - الحرب، فيقول عن فرنسا: «... فرنسا لم تعد ممثلة اليوم بشكل لائق كمكان متميز من التقاليد الثورية. هي، بدلًا من ذلك، متميزة بمجموعة فريدة من الهويات الثقافية والفكرية. وهي أيضًا مميزة بشيء لم يتحقق من قبل في أي مكان آخر: القوانين التمييزية علنًا والتي تتعلق بجزء من الفقراء الذين أوجدتهم. القوانين الخاصة بالحجاب الإسلامي، كل ذلك، ويؤسفني أن أقول ذلك، قوانين وصم وتمييز تخص من؟ تخص الفقراء، السكان الفقراء الذين لديهم دينهم، مثل خدم المنازل والعمال البروطون Bretons الذين كانوا كاثوليك في الماضي. إن الأمر يتعلق بتشويه صورتهم، رغم أن الرأسمالية الفرنسية هي التي جعلتهم فقراء».

أما عن الحرب، فيقول: «هناك شيء واضح: **فليس ‹البرابرة› هم من أعلنوا الحرب، ولكنها الدولة الفرنسية التي ذهبت، كمقطورة تجر الشركات وأحيانًا الأميركيين إلى حشر أنفها في شؤون إمبراطورية موحلة، والمشاركة في تقسيم المناطق، وتدمير الدول، وانطلاقًا من ذلك، إلى تكوين وضعية أحاول الآن أن أصفها بانوراميًا.** إن هذه الحالة تشمل التكون الذاتي للشباب الفاشيين في المناطق الفاقدة للحياة الاجتماعية، وفي حقيقة كون جزء كله من سكان العالم يتم حسابه كلاشيء».

يتحدث باديو أخيرًا عن شروط العودة إلى سياسة للتحرر بعيدًا عن مخطط العالم المعاصر، وعن مخرج لفرنسا من هذا المأزق الذي دخلته وانحشرت فيه بسبب سياساتها الاستعمارية والاجتماعية الشديدة الرعونة، فيرى أن هذا الخروج كامن في ضرورة نشر فكر جديد محل الفكر الغربي القائم. ولذلك نجده يطرح أسئلة من قبيل: «كيف، في ظل هذه الظروف، سنحاول بناء فكر مختلف؟ كيف سنتخلص من هذا كله؟».

يرى باديو أن غياب سياسة مناقضة للسياسة التي تنهجها الرأسمالية في العالم هو الشر الكامن في المجتمعات الغربية. يقول باديو: «إن ما نعانيه هو الغياب على المستوى العالمي لسياسة تكون منقطعة عن جميع بواطن الرأسمالية. إن غياب هذه السياسة على المستوى العالمي هو الذي يقوم بإظهار شباب فاشيين. لكن ليس الشباب الفاشيون أو العصابات أو الدين سببَ غياب سياسة التحرر القادرة على بناء رؤيتنا الخاصة وتحديد ممارساتنا الخاصة. إن غياب هذه السياسة هو الذي يوفر إمكان وجود الفاشية والعصابات والهلوسات الدينية».

يرى باديو أيضًا أن العمل الذي يتعين على المجتمعات الغربية القيام به هو عمل فكري وجذري ومهم وعالمي؛ فـ«**هناك حالة استعجال،**

استعجال استراتيجي، مقترح للجميع. إنه عمل، وهو عمل للعالم كله. إنه عمل الفكر، هو أيضًا العمل، والمسافة، للذهاب لمعرفة ذلك الشيء الآخر الذي نتحدث لكم عنه، ما الذي يعنيه حقًا، لجمع أفكاره، ورؤيته للأشياء، ولتثبيته، هو وأنتم، ضمن رؤية استراتيجية لمصير البشرية، التي ستحاول أن تجعل من تاريخ الإنسانية المنحرف، يغير اتجاهه، وينتزع من الشر المبهم حيث تغرق في هذه الحظة فيه».

خاتمة

نخلص من هذا كله إلى وضع خلاصة تتعلق بكتاب الفيلسوف باديو؛ هذا الكتاب الذي أثار جدلًا واسعًا في الأوساط العالمية والأوروبية والفرنسية. والأكيد هو أن لفهم رؤية باديو للعالم فهمًا صحيحًا مدخلين: **الأول** هو طبيعة التفكير الذي ينهجه باديو بحكم تكوينه الاجتماعي والفكري ورؤيته السياسية؛ ذلك أنه محسوب منذ أن دخل المجال الفلسفي على اليسار الفرنسي الأكثر التزامًا، حيث تشرّب الأفكار الأكثر ثورية وجذرية، وانضم إلى جماعات فكرية صارعت الأفكار الرأسمالية وناضلت ضدها بكل شراسة المناضلين، ونذكر بهذا الصدد انتماءه إلى جماعة ألتوسير الفكرية، وانتماءه إلى جماعة ماويةٍ إبان أحداث أيار/ مايو 1968 التي خلخلت فرنسا. ونتذكر أيضًا محاججاته العنيفة ضد كلٍّ من الفيلسوفين الفرنسيين جيل دولوز وجان فرانسوا ليوتار، اللذين اعتبر أفكارهما انحرافًا عن أفكار ألتوسير بشأن الماركسية العلمية. أما المدخل **الثاني**، فهو طريقة اشتغاله الفلسفي الخاص به، حيث إنه أعاد، وهو يناهض النزعة ما بعد الحداثة، تأهيل مفهوم الحقيقة، بناء على تصورات لها في القرن العشرين وما بعده، بالربط بين البُعد الأنطولوجي وعلم الرياضيات. مثل هذا الفهم للحقيقة نجده في مؤلفاته، وخاصة في كتابه المهم «الكينونة والحدث»، حيث للحقيقة وجهان: الأول هو كونها تعبّر عمّا حدث ويحدث بالفعل، والثاني لامحدودية أبعادها باعتبارها تحدث في العالم. من هنا، فإن الحقيقة ثابتة وأبدية ولا متغيرة، ثم إنها تتشكل عبر عمليات متواصلة في الزمن.

ضمن هذا التوجه وضمن النقاش الواسع الذي عرفته فرنسا حول الإرهاب وربطه بالعالم الإسلامي وبالإسلام، ظهر كتاب «شرنا يأتينا من بعيد».

الهوامش

(1) Alain Badiou, *L'Etre et l'événement*, l'ordre philosophique (Paris: éd. du Seuil, 1988).

(2) Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, l'ordre philosophique (Paris: éd. du Seuil, 1989).

(3) Alain Badiou, *Monde contemporain et désir de philosophie: Intervention au rendez-vous du 14 février 1992 au bar de la Comédie de Reims*, cahier de Noria ; 1 (Reims: Noria, 1992).

(4) Alain Badiou, *L'Ethique: Essai sur la conscience du mal*, optiques: philosophie; 204 (Paris: Hatier, 1993). Réédition: Caen: Nous, 2003.

(5) Alain Badiou, *Mathématiques du transcendantal* (1998), publié en anglais in *Mathematics of the transcendental*.

(6) Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, ouvertures (Paris: Fayard, 2008). Réédition: Champs. Essais (Paris: Flammarion, 2010).

(7) Alain Badiou, *Éloge de l'amour*, entretien animé par Nicolas Truong, café Voltaire (Paris: Flammarion, 2009).

(8) Alain Badiou, *Le Fini et l'infini*, les petites conférences (Montrouge : Bayard, 2010).

(9) Alain Badiou, *La Recherche du réel perdu*, ouvertures (Paris: Fayard, 2015).

(10) Alain Badiou, *«La République» de Platon: Dialogue en un prologue, seize chapitres et un épiloque*, Ouvertures (Paris: Fayard, 2011). Réédition: pluriel (Paris: Pluriel, 2014).

صدر حديثًا

مجموعة مؤلفين

محمد عابد الجابري
المواءمة بين التراث والحداثة

يمكن اعتبار مجمل إنتاج محمد عابد الجابري الفكري نواة مركزية في جبهة الفكر النقدي في الفكر العربي المعاصر، وتتمثل الملامح المؤسسة لهذه الجبهة في مشروع نقده العقل العربي وعنايته بمسألة التراث وبناء أطروحة فكرية في موضوعه، انطلاقًا من إشكالات الحاضر العربي في أبعادها ومستوياتها المختلفة. ولمزيد من الإضاءة على مشروع الجابري الفكري وتجلياته وتجربته، يتجه هذا الكتاب الجماعي وبحوثه إلى تقديم أهم مفاصله، بهدف الإحاطة العامة بالآثار المختلفة التي أنجزها الجابري خلال مساره الحافل بالعطاء، ويقدم الكتاب أيضًا صورة متكاملة عن أعماله، بشكل متكامل وملم بأهم نتائج عمله، فيرسم صورًا لأشكال حضوره في الثقافة العربية فاعلًا ومنفعلًا وصاحب أطروحة.

إياد حافظ*

Iyad Hafez**

تقرير عن مفاهيم الموسيقى الجديدة: المؤتمر الدولي الثاني، 2016

آذار/مارس 2016

Report on the Second International Conference on New Music Concepts (ICNMC 2016)

March 2016 Proceedings

نظّمت الأكاديمية الموسيقية لأبحاث الموسيقى في مدينه تريفيزو الإيطالية خلال الفترة 5 ـ 6 آذار/ 2016 مؤتمرًا أكاديميًا تحت عنوان *New Music Concepts* (المفاهيم الجديدة للموسيقى)، وعُرضت وقائعه في كتاب يحمل العنوان نفسه***. وقد شارك في هذا المؤتمر أكثر من عشرين باحثًا مختصًا بالعلوم المرتبطة بالموسيقى، قدّموا أوراقًا تولّت تحكيمها علميًا لجنة ضمت خمسة وعشرين أستاذًا من جامعات دولية عديدة.

يسلّط المؤتمر الضوء بطروحاته وموضوعاته على علاقة العلوم الإنسانية بالموسيقى والمنتج السمعي والبصري، إضافة إلى التركيز على استخدام التقنيات الحديثة والبرمجيات في خدمة المنتج السمعي وتأثيرها في المجتمع. والجدير بالذكر أن الموضوعات كانت متداخلة ومتشابكة في البحث عن العلاقة بين الموسيقى والظواهر المجتمعية، بدءًا باستخدام تقنيات الموسيقى في التقليل من التغيرات المناخية، مرورًا بتأثير الموسيقى في الإنسان ودورها في ما بات يُعرف بـ« العلاج بالموسيقى»، وانتهاء بعلاقة الموسيقى الشعبية والدينية في التغير السياسي والمجتمعي.

يراعي هذا المؤتمر في دورته الثانية بطروحاته وموضوعاته تقديم أحدث الدراسات المرتبطة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، والمتعلقة بالموسيقى والمنتج السمعي البصري، هذا إضافة إلى ارتباط هذه العلوم بالتقنية الحديثة وتسخير علومها وتقنياتها البرمجية لخدمة هذا المنتج السمعي. كما أنه يسلط الضوء على الدراسات ذات الطابع الاجتماعي وعلاقة الفن والتعليم والثقافة بتطوير الإنسان ومحيطه.

* باحث وأكاديمي فلسطيني مختص بالتراث والعلوم الموسيقية.

** Palestinian researcher and academic specializing in Musical Tradition and Musicology.

*** Michele Della Ventura (ed.), *New Music Concepts: 2nd International Conference ICNMC 2016* (Milano: ABEditore s.r.l., 2016).

في التقرير هذا، عرض للكتاب إلى أربعة محاور تشمل 15 بحثًا بحسب الأوراق التي قُدِّمت، وأشرفت على تحكيم الأبحاث لجنة علمية عالمية ضمت خمسة وعشرين أستاذًا من جامعات بريطانيا وأميركا وإسبانيا والنمسا وفرنسا وبولندا والسويد واليونان وكوريا الشمالية وألمانيا وإيطاليا. أشير إلى أنّني لم أتقيد بإدراج الأبحاث بالتسلسل المقدَّم في الكتاب، بل صنّفتها بحسب الموضوعات التي تطرقت إليها؛ إذ تنوعت الموضوعات التي تناولتها الأوراق بين علوم مختلطة أو أبحاث متداخلة (Interdisciplinary) مرتبطة بالموسيقى إذا كانت ذات طابع يركز على التعليم وتطوير المهارات، أو ترصد التغيرات المناخية أو تتطرق إلى التأثير الموسيقى في الإنسان وإلى العلاج الموسيقي، منتهيًا إلى علاقة الموسيقى الشعبية والدينية بالمجتمع ودورها السياسي في التغير.

وجدت أن من المهم تقديم هذا المؤتمر من دون الدخول في تفصيلات كل بحث ومناقشته ومقارنته بالأبحاث التي سبقته، أو التعرض لنقد وتفنيد المعطيات التي يمكن أن تُفرد لها في المستقبل مساحات أخرى، خاصة أن هذا المؤتمر جديد بمعلوماته، وغني بأفكار الباحثين المنتمين إلى مجتمعات وبيئات مختلفة على هذا الكوكب. لذا، فإني استعرضته بإيجاز، حيث إنه يقدّم دعوة للباحث العربي كي يطلع هذا الباحث ويتفكر في ارتباط اختصاصه بالاختصاصات الأخرى، وفي كيف يمكن أن يطور مهارات بحثية جديدة ودمجها مع معطيات ذات صبغة مختلفة، لاستنباط نتائج وأفكار وتوقعات جديدة تواكب التغيرات التي تتسارع في زمن التقنيه على جميع الأصعدة، الاقتصادية والسياسية والإنسانية والطبية، في ضوء شح الدراسات العربية بشأن هذا النمط من الأبحاث.

الموسيقى والتعليم الإلكتروني

الصفوف الافتراضية للموسيقى عبر نظرية حضانة الخوف بحث ودراسة حالة (ماري فرانس)

تقدم هذه الورقة نظرية الحضانة (The incubation theory of fear) في غرف الموسيقى الافتراضية، باعتبارها وسيلة للإنتاج الفني أو الأداء الموسيقي، وتعرض أنواعًا مختلفة من دروس الموسيقى المتزامن منها وغير المتزامن، مع مشرف، في سياق التعليم الأساسي لطلبة تراوح سنهم بين 3 سنوات و12 سنة. وقد استُكشفت النظرية من خلال نتائج الاختبارات والمناقشات على الإنترنت، وهي تكشف كيف يشعر الطلبة بالأمان من دون خطر التعرض لسخرية زملائهم ومعلمهم أو لمضايقاتهم؛ ففي هذا الفضاء الافتراضي الخاص، يجري تبادل المشاعر والعواطف الحميمة، وكذلك إظهار الإبداع بشكل غير عادي (ص 11). كما يمكن عزف الموسيقى الحية والمشاركة بحفلات حتى مع الفِرق الافتراضية، وهو ما يعزز الثقة بالنفس لدى الطفل ضمن هذه البيئة الافتراضية. والأمثلة التجريبية التي قدمتها فرانس تؤكد ما أظهره الطلبة المستهدَفون من قدرات عالية على الاندماج وتطوير المهارات، وحتى التأليف الموسيقي والعزف في أوركسترات افتراضية.

وتخلص الدراسة إلى أن لا بد من إيجاد بيئة افتراضية ملائمة حتى يتمكن الطلبة من تخطي عامل الخجل والرهبة أو عامل انعدام الثقة بالنفس، وأن على المناهج والمؤسسات التربوية أن تراعي البيئة الصفيه على الأقل بما يخص التعليم المشترك والتفاعلي بين الطلبة (ص 18) .

قوة التعليم الإلكتروني وحقائق أخرى (ديفيد بورسيل)

يقدم الباحث في هذه الورقة استشرافًا لمستقبل التعليم الإلكتروني عبر الشبكة، ويطرح مفاصل قوة هذا القطاع وضعفه، والذي سيعمل على إجراء تغير كبير في مناحي كثيرة في الاقتصاد والحياة الاجتماعية، حيث يؤكد هارفرد، مدرّس إدارة الأعمال في جامعة شيكاغو أن أكثر من 2000 جامعة

وكلية في أميركا ستتحول إلى التعليم الإلكتروني خلال السنوات الـ 15 المقبلة (ص 22). كما اتخذ بورسيل التعليم الافتراضي للموسيقى مادةً بحثية، فيقول إن التعليم عن بُعد ليس حديث العهد، بل يمتد إلى القرن السادس عشر عبر المراسلات، وقد تطور بتطور وسائل الاتصال والنقل، وصولًا إلى العصر الرقمي. لكن التعليم الإلكتروني يواجه تحديات وعقبات شتى، مثل تطوير البرمجيات، والدعم الفني للتطبيقات، ومسألة الاعترافات والتقدير الأكاديمي. وطرح بورسيل أمثلة لمواقع فعالة، مثل SmartMusic، قادرة على جذب الطلبة وتخطي الصعوبات التقنية، مضيفًا أن هذا النمط سيعطي التعليم بعدًا عالميًا عبر القارات. كما أنه توقع تطورًا في الصناعات البرمجية في هذا القطاع، خاصة في ضوء تزايد الحاجة البحثية إلى توفير مواقع متخصصة، ومكاتبات رقمية سهلة التصفح، وغرف افتراضية للنقاش والمحاضرات والعزف الجماعي والتسجيل في حالة الموسيقى (ص 29). وخلص بورسيل إلى أن تطور هذا القطاع حتمي بسبب دعم الشركات المستثمرة فيه، وهو ما سيشكل نهضة صناعية جديدة في العصر الرقمي (ص 32) .

التعليم الإلكتروني وفعالية تحسين الأداء وتقنيات ومهارات العزف على البيانو (بهية جلال الخيرتي)

للتعليم الإلكتروني أهمية كبيرة ودور في تعلم الموسيقى، ممثَّلين في المعروض من المعلم والطالب وبالتزويد بالمعلومات النظرية والعملية عن طبيعة الأداء الصحيح في العزف على آلة البيانو، وهو ما يثري مهارة الطالب السمعية - العزفية في أداء المؤلفات الموسيقية المختلفة على البيانو، فضلًا عن تحسين أسلوب العزف على البيانو، والتقنيات التعبيرية لمختلف مهارات هذه الآلة الموسيقية.

التكنيك هو المهارة اللازمة للسيطرة على أعضاء الجهاز الحركي المستخدمة في العزف على الآلة الموسيقية. وقد تعددت طرق العزف على البيانو باختلاف آراء التقنيات العزفية وخبرائها، من حيث الأساليب الأساسية للتوصل إلى العزف الصحيح. يهدف البحث إلى التعرف إلى ماهية التعلم الإلكتروني، وكيفية الاستفادة منه، والتعرف إلى تكنيك اليدين والأصابع والتقنيات والأساليب التعبيرية للبيانو، بالإضافة إلى التعلم الإلكتروني ووصف البرنامج الموسيقي المقترح. وتكمن أهمية البحث في الاستفادة من برنامج التعلم الإلكتروني المقترح لتحسين أداء الطلاب لمهارات البيانو.

طريقة مبتكرة لتعليم مادة تحليل الموسيقى العربية للطالب المبتدئ عبر التعليم الإلكتروني (ميادة جمال الدين علي آغا)

يُعتبر التعليم الإلكتروني أسلوبًا جديدًا نتّبعه في البحث العلمي وسيلةً للوصول إلى مضمون الدرس الذي نقوم بشرحه أو المعلومة التي نريد إيصالها من خلال التعليم الإلكتروني، وذلك لتسهيل العملية التعليمية، ولضمان الجودة في إيصال المعلومة من خلال معايير علمية نتوخاها عند التطبيق. وقد قدمت الباحثة ميادة علي آغا نموذجًا لكيفية تدريس مادة تحليل الموسيقى العربية بهذا الأسلوب الجديد المستحدَث، أملًا باستفادة الطالب المبتدئ استفادة كاملة. لذا، فإن هذه الدراسة تبتغي التعرف إلى ماهية التعليم الإلكتروني وكيفيه التعامل معه، وإلى كيفيه تدريس ماده تحليل الموسيقى العربية عن طريق التعليم الإلكتروني. وقد اعتمدتْ على تقسيم مراحل التدريس بين التحليل البسيط للسلالم والمقامات والأجناس الموسيقية، متدرجة للوصول إلى تحليل مقاطع أكثر صعوبة، وخلصتْ إلى أن من شأن الاستماع إلى المقاطع الصوتية أن يطور مهارات الطلبة في التحليل الموسيقي (ص 147).

الموسيقى وعلاقتها بالمجتمع والبيئة الطبيعية والبيئة الفكرية

الصوتنة أداةً للتأليف في موسيقى الإلكتروسمعية (نوريا بونِت)

ربما يثير العنوان المترجم الغرابة بسبب استخدام مصطلحات دقيقة باللغة الإنكليزية، فكيف إذا كان المصطلح الذي استخدمته الباحثة للعنوان في الأساس جديدًا أو من تركيبها؛ فالعنوان الأساسي للورقة هو Blyth ـ Eastbourne – Wembury Sonification as a compositional tool in electroacustic music، وهي تريد أن تلخص فيه النقاط الأساسية. فقد عملت، بالتعاون مع مركز الأبحاث المختلطة لأبحاث الموسيقى في جامعه بليموث البريطانية، على استنباط جمل موسيقية من خلال ربط التباين اللحني والصوتي للجمل الموسيقيه بالتباين والتغير الحراري الذي طرأ على المناخ في ثلاث مدن بريطانية هي بلايث (Blyth) وومبوري (Wembury) وإيستبورن (Eastmourne)[1]، وذلك عبر محاكاة جداول التغير المناخي والفوارق الحرارية ومعدلات الحرارة السنوية في هذه المدن البحرية، والتي ستكون عرضة للتهديد بارتفاع مستوى البحر في المستقبل. وتقول الباحثة إن هذا النوع من التأليف الموسيقي سيكون مفيدًا لفهم التغير الذي يتم على هذا الكوكب سمعيًا (ص53)، ويُنذر المستمعَ بالخطر الذي يواجهه الكوكب الأزرق من خلال القطع الفنية التي تحاكي هذه الموجات. وتقول بونِت إن في الإمكان من خلال هذا النوع من الصوتنة لفت الانتباه أو إثارة فضول المستمع، وهذا هو الهدف الأول، بينما يمكن أيضًا العمل على استخدام هذا النوع من التأليف لإيجاد مزيد من الجماليات والعمل على «موسيقنة» (Musification) بيانات إنتاجات أخرى من خلال استنباط أصوات أو ألوان صوتية جديدة مرتبطة بأي بيانات رياضية.

القطعة الموسيقية Blyth ـ Eastbourne – Wembury التي أُلِّفت وعُرضت في لقاء شبكة منظمة الطلبة للاستدامة (SOS)، زاوجت فنيًا بين التأليف الإلكتروني والأصوات المستنبطة من بيانات التغير في المدن الثلاث، والفوارق في المعدلات من سنة 2006. كما أدرجت الباحثة مثالًا آخر للتأليف اتخذ من معدل الملوحة (salinity) مادة للقطعة الموسيقية في دراسة لمستواها المرتفع في فصل الشتاء بسبب ارتفاع مستوى البحر في القنوات البريطانية. رافقت هذه القطع تلميحاتٌ عن دور الإنسان من خلال استخدام مؤثرات صوتية حية سُجلت في مدن بريطانية، من أصوات سيارات أو بشر، أو أصوات طبيعية. وتُعتبر هذه الأنواع من الدراسات الإيكوموسيقى أو الإيكو إكوستيك دراسات جديدة، وتحاول أن تستخدم الموسيقى أو المنتج السمعي للفت الأنظار والتحذير من مخاطر التغيرات المناخية، إضافة إلى كونها تساهم في تنشئة أجيال أكثر حساسية تجاه البيئة.

موسيقى العالم كظاهرة لعبور الثقافات (باولينا تندرا وآخرون)

تصف هذه الدراسة موسيقى العالم كمثال لتفاعل الثقافات الحديثة من حيث الإبداع الفني والفلسفة. وتفترض أن موسيقى العالم هو أفضل مثال معاصر متاح في مجال الإبداع، وهو يوضح عملية تفاعل الثقافات (ص 61). وتتطرق من ناحية أولى إلى جماليات هذه الموسيقى وتنوعها (التيار الرئيسي لموسيقى الجاز والسوينغ والبيبوب، اللاتينية، و world fusion, global fusion, ethnic fusion, worldbeat، وتأثيرات الموسيقى الهندية والعربية واليهودية، وموسيقى الغجر والفولكلور الأفريقي وموسيقى أوروبا الشعبية)، وترصد من ناحية أخرى براعة العملية الإبداعية، والارتجال والتعبير

(1) مقطع موسيقي للباحثة نوريا بونِت (N. Bonet) يُظهر استخدام محاكاة التغير الحراري للمدن الثلاث. نُشر على صفحتها Suondcluod في 9 تشرين الأول/ أكتوبر 2015، في: https://soundcloud.com/nuria-bonet/blyth-eastbourne-wembury

الموسيقي في هذه الموسيقى. وتُظهر الدراسة الصفات المحددة للموسيقى العالم، وتعرّف موسيقى العالم بأنها الاتجاه الموسيقي المعاصر الذي يحتج على الموسيقى العرقية التقليدية والتطبيق والارتجال، فضلًا عن أنه يقدم العمل الأصلي من زاوية لم تُطرَق بعدُ، من خلال جمع التقليدي والشعبي والموسيقى العرقية مع الثقافة الغربية الكلاسيكية، وتستخدم الآلات الموسيقية الشعبية والحديثة، وتعمل على خلط أنواع مختلفة من التأليف في وئام نغمي واحد.

ويؤكد البحث الذي جرى بإشراف مركز الدراسات المقارنة بين الحضارات، جامعة جاجيلونيان - بولونيا، أن التنقل الثقافي (transculturalism) مساحة جديدة للبحث، وهو آخذ بالتطور والاتساع السريع في مجال العلوم الاجتماعية، حيث إن البحث في ما يخص الموسيقى يشمل موضوعات عدة، منها اللغوي والثقافي والسياسي، ويمكن من خلاله الحصول على تحليلات مهمة (ص 61).

وتخلص الدراسة إلى أنها تحاول أن تؤسس ثقافة وفلسفة بحثية جديدة لفهم انتقال الثقافات عبر الموسيقى، بما من شأنه إعطاء الموسيقى مفهومًا جديدًا للشكل والمحتوى (ص 61) .

هل يمكن للإنشاد أن يكون بديلًا من الموسيقى الشعبية؟

ممارسة الفكر الجهادي من خلال المنتج السمعي: حالة جبهة النصرة و«داعش» (إياد حافظ)

ترصد هذه الورقة جزءًا من دراسات تدور حول المجتمع العربي وعلاقته بالمنتج السمعي، لما لهذا الموضوع من تأثير في المجتمع وأفكاره وتعاطيه مع هذا المنتج، وتأثيره بالتالي في السياسات في المنطقة. وهي تبحث في النشيد الديني وتطوره، وصولًا إلى النشيد الجهادي، وخاصة المنتشر بين صفوف مقاتلي جبهة النصرة و«داعش» في سورية والعراق، فتقدم بدايةً لمحة تاريخية لتطور فن النشيد من المسجد، مرورًا بفترة شرائط الكاسيت والنشيد الجهادي الأفغاني، وصولًا إلى الفيديو كليب واستخدام التقنيات الإنتاجية والفنية الحديثة (ص 120).

في قسم آخر، تعرض الورقة التباين في التكوين الثقافي الفني للمجتمع السوري خلال السنوات التي تبعت الربيع العربي، وتقارن المنتجات الفنيه المتنوعة التي تعبّر عن أطياف الاختلاف والتوجه إلى فئات المجتمع السوري (ص 121). كما أنها تطرح نظرية أن للعنف القائم في سورية والعراق ارتباطات في التركيبة النفسية للمواطن الذي عاش في ظل دولة حزب البعث (مع مراعاة الاختلافات بين سورية والعراق) التي أسست لأربعين سنة فكرًا مبطنًا لا يقل عنفًا عن الفكر الجهادي، فجرى تحليل نصوص كلمات أهم الأناشيد التي تعتبر أناشيد وطنية لـ «داعش» وجبهة النصرة، مثل صليل الصوارم وسلامي على النصرة وغيرهما، ومقارنتها بكلمات أناشيد حزب البعث، بدءًا من نشيد طلائع البعث وانتهاء بنشيد الشبيبة واتحاد الطلبة (ص 123).

تخلص الورقة إلى أن النصوص تشترك في كثير من الرسائل والمضامين، مثل الحرية والمجد والخلود والدفاع عن الشرف. ولكن بينما تنفرد أناشيد البعث بمفهوم الثورة كمحفز للشعب، تستخدم الأناشيد الجهادية في النصرة و«داعش» فكرة الجهاد كواجب ومحفز. وتتعمق الورقة أيضًا في تحليل الإنتاج السمعي الجهادي، من حيث أساليب التسجيل والمؤثرات والتقنيات المستخدمة ودلالاتها النفسية والسياسية، والرسائل التي تقدمها إلى الجمهور العربي والجمهور الغربي (ص 125). ثم تنتهي بتوصيات تخص مستقبل الأطفال اللاجئين والمقيمين في المناطق التي تسيطر عليها الجماعات

الإسلامية، وتستشرف أهمية تطوير أدوات تعليمية فنيه لمجابهة التطرف الفني الحالي، وإدراج برامج خاصة بهذه الفترة في معسكرات اللجوء خارج سورية (ص 128).

دور الموسيقى في العلاج السريري بالوخز بالإبر بإجراء تحقيق في التبادل الثقافي (ماري كوي وآخرون)

تقدم هذه الورقة مقارنات في تباين الاستماع الموسيقي، بما يخص قطاع الصحة، عبر فرضية التباين الثقافي، وتحقق في أهمية الموسيقى في حقل العلاج (Music Therapy)، حيث اعتُمدت طرق مختلطة للتقييم، بالتعاون مع عيادة الوخز بالإبر في اسكتلندا، أُجريت فيه تجارب على متطوعين اسكتلنديين، إضافة إلى أشخاص ذوي ارتباط بالثقافة الصينية، حيث قيست مستويات التقييم الذاتي من الألم الجسدي والألم العاطفي والإجهاد والاسترخاء والطاقة قبل العلاج بالوخز بالإبر وبعده، مع موسيقى ومن دون موسيقى (ص 67).

تُظهر نتائج الدراسة تجاوبًا مشابهًا للمتطوعين بما يخص انخفاض مستوى التوتر، بينما تبيّن أن الصينيين تجاوبوا بمستويات أعلى للاسترخاء، في حين أن الاسكتلنديين حصلوا على معدل أعلى من الطاقة. وفي التجارب تلك، اختار أغلب الصينيين موسيقى ذات طابع لحني، بينما اختار الاسكتلنديون موسيقى أكثر حيوية، حيث شكلت الموسيقى المختارة بيئة حميمة خففت من الألم بالوخز في أثناء الجلسات (ص 74). وخلصت الدراسة إلى أن اختيار الموسيقى المفضَّلة يؤمّن ملاذًا للراحة النفسية والفيزيائية، وأن في إمكان الدراسات أن تكشف عن مساهمات أعمق في فعالية للموسيقى، لتعزيز الرفاه والصحة في سياق تعدد الثقافات.

المحور الثالث: توظيف التقنيات الذكية في الموسيقى

وظائف أساسية في نمذجة مستويات الصوت المختلفة في أداء الفِرق (تاسيلو جادريماير وآخرون)

توضح هذه الورقة نموذجًا حسابيًا من الاختلافات في علو الأصوات (loudness variations) في أداء الفرقة. ويتنبأ النموذج الرقمي ويفسر الاختلاف المستمر من هذا التباين، بوصفه وظيفة من المعلومات المستخرجة تلقائيًا من النتيجة المكتوبة على النص الموسيقي الرقمي (score). وعلى الرغم من أن مثل هذه النماذج سبق أن اقتُرحت في برامج مماثلة، فإنها كانت توفر هذه التقنيه للآلات المنفردة، في حين أن هذا النموذج يمكّن المستخدم من تطبيق هذه التقنية التي من شأنها إعطاء التأليف الموسيقى دينامية أكبر وإعطاء المؤلف تعبيرًا أدق عن فكرته اللحنيه في حال استخدام الفِرق (ص 86). وتحقيقًا لهذه الغاية، عمل باحثون من المعهد النمساوي للعلوم والذكاء الاصطناعي على تطوير فكرة تصميم أداء البيانو التعبيرية ليتلاءم مع التعامل مع عشرات من الآلات الموسيقية، بما في ذلك التراكيب المختلفة للفِرق الأوركسترالية.

وقد اعتمد البحث تحليل أعمال موسيقية لبيتهوفن ومالر وبوركنير، سبق أن عزفتها أوركسترات مختلفة وقادة مختلفون من أجل الحصول على المعايير والمواصفات الأنسب لتحديد مستويات أصوات الآلات، وقد طُبقت في ما بعد على النموذج، مع مراعاة القيم ونِسب رياضية في معادلات الخوارزميات (ص 93). ويمكن اعتبار هذا الإنجاز إضافة فنية عالية لمستخدمي التسجيل الرقمي عبر الحاسوب، ونقلة جديدة بمستويات المنتج الموسيقي الرقمي الذي تطور من سنة 1980، من خلال ربط الحاسوب بلوحات المفاتيح الرقمية (MIDI keyboard) إلى مكتبات الأصوات الرقمية (Sound Font) والمحاكاة للأصوات الطبيعية، حيث سيسهّل تطبيق هذه التقنية المهمة من جانب

المؤلف ويمنحه دينامية أكبر للتعامل مع الحاسوب، ونتائج أدق وأقرب إلى الواقع، خاصة في الفِرق الافتراضية الكبيرة (ensemble) (ص 97).

أُطر تفاعلية لتصميم واجهات الموسيقى الرقمية (جابريل ريمولدي وآخرون)

تعرض هذه الورقة إطارًا نظريًا يركز على كيف أن بعض مبادئ التفاعلية (enactive) يمكن أن تساهم في تصميم واجهات الموسيقى الرقمية (Digital Music Interfaces DMI) التفاعلية، حيث تصف الورقة التفاعل بأنه يتكون من الإدراك كخاصية تنشأ من الاقتران البنيوي بين الكائن الحي وبيئته (ص 101). وتم تطبيق نهج التفاعلية الذي ينتج من استدعاء ذاتي لثنائية مكونات النظام الرقمي (من خلال المعطيات البرمجية)، التي يمكن تكييفها وإعادة هيكلتها، والتصرفات والردود التي يمكن أن تنشأ من تفاعلهما بشكل حيوي. وبهذا يمكن المؤدي أو العازف أن يشارك الواجهة الموسيقية، مع احتفاظ كل منهما باستقلاليته، بحيث يتبادلان الخبرات. يعرض ريمولدي تقديمًا لنظرية التفاعل والإدراك، ويحاكي هذه النظرية باستخدام نظام رقمي للإدراك ((Enactive_Based Artificial Systems (EBAS)، ثم يتطرق إلى توصيف البيئة التي تؤثر في التفاعلية بين الإنسان والأشياء، والفارق بينها وبين حالة البيئة في أثناء الأداء أو العزف، حيث يشكّل العازف والآلة والتفاعل بينهما بيئة مستقلة عن المحيط، لكنها تتأثر بها وتؤثر فيها، وهذا يتطلب فهم البيئة للآلة وبرمجتها بإعطائها خوارزميات مرتبطة بحساسات صوتية ومؤثرة في دارة التأليف التزامني (Real time Algorithms Compotation) (ص 107) التي تشكل بدورها مع العازف الذي يؤدي موسيقاه عليها بيئة تستقبل بيانات وترسلها لتعاد إلى المؤدي الذي يتفاعل معها. وإني أعتقد أن فكرة ريمولدي ليست حديثة، لكن من شأن تطوير برمجيات تخدم هذه الفكرة والعمل على إنشاء مكتبات تفاعلية تؤرخ، مثلًا، لحركات العازفين المهمين أو قادة الأوركسترا المشهورين، أن يحفظ تراثًا فنيًا أيضًا، يمكن أن يكون في الوقت نفسه أرشيفًا للدارسين والعازفين، أو يمكن أن تُستثمر هذه التقنية في التفاعل مع ذوي الحاجات الخاصة.

أنظمة التأليف الخوارزمية المركزية (أورولين أنتوني)

تختلف عند الملحنين أنماط التأليف الموسيقى وأساليبه، وتتباين أعمالهم بتباين ثقافاتهم الفنيه والأدبية، بينما يعكف آخرون على استخدام الخوارزميات للتأليف الموسيقي (سيكونسزر) عبر الكمبيوتر (ص 45).

تعرض هذه الورقة على نحو سريع أساليب التأليف الخوارزمي التلقائي وأنظمته، ثم تقدم نظام تأليف خوارزمي جديدًا، وتشرح المعادلات التي استخدمها المبرمجون للوصول إلى النتائج النهائية، وتعطي المبرمجين توصيات في هذا الحقل من الموسيقى الإلكترونية. كما أنها تفند الحاسوب كأداة لا غنى عنها في التأليف الموسيقي (Computer-aided) (ص 50)، وتقدم برنامج محاكاة للتأليف الخوارزمي الذي طُور في مركز الأبحاث المختلطة للموسيقى الحاسوبية (Interdisciplinary Centre for Computer Music Research)، حيث استطاعوا تأليف قطع موسيقية باستخدام تراتبيات لها مواصفات الفنان الأصلي وتحاكي نمطيات تأليفه وتحولها إلى منتج متكامل. بعبارة أخرى، توصل المبرمجون، رياضيًا على الأقل، إلى سبر المواصفات التركيبية للجمل اللحنية، ومن ثم تمكنوا عبر برامجهم من إنتاج مؤلفات مشابهة لهذه النمطيات، وربما بالتعمق الأكبر في هذه الخوارزميات، وإضافة تحسينات عليها بحيث نستطيع، مثلًا، كتابة سمفونية جديدة لبيتهوفن أو لموتزارت .

المحور الرابع: أدوات وتقنيات في التدريب والتأهيل الموسيقي

أهمية عمليات الإحماء في تدريبات كورال الأطفال في المدارس الابتدائية في هنغاريا (أندريا استالوس)

تقدم هذه الورقة نتائج تجارب أجراها باحثون في قسم التعليم في جامعة بودابست الهنغارية على فِرق الكورال المدرسي، حيث كان الهدف هو رصد أهمية الإحماء الكورالي للفِرق قبل الشروع في الغناء، من خلال بيانات ولقاءات مع قادة الكورالات في المدارس. وتخلص إلى أن للإحماء الصوتي قبل «البروفات» (vocal warm_ups) أهمية كبيرة عند استعداد الأطفال للغناء، فهو يهيئ الحبال الصوتية، ذلك العضو الحساس في جسم الإنسان، للقيام بأداء الأصوات بشكل أكثر ليونة ورقّة ومن دون ألم، ويعطي الجوقة بشكل عام تناغمًا أفضل (ص 112). وفي هذا الصدد، اعتمد الباحث أيضًا على نظريات التربية الصوتية وخبراء الصحة الصوتية (مندس، روثمان، سابينزا، وبراون)، وكان الهدف من التجارب أيضًا معرفة أساليب الإحماء الأنسب للأطفال، وكيف ينقلها قادة الفِرق إلى الأطفال، وكيف يمكن تطوير مهارات الأطفال الغنائية من خلال الإحماء (ص 113).

راقب الباحث معايير ونقاطًا اعتبرها مهمة لاستخلاص النتائج، مثل تمارين التنفس والتناغم الصوتي وتمارين الصولفيج والانسجام أو التنافر ... إلخ. كما أنه راقب أصوات الأطفال وأسلوب الأداء، إن كان من الرأس أم من الصدر (ص 115). وخلصت نتائج البحث إلى أن الصفوف التي ليس لها مدرب صوتي خاص وثابت لا تتطور بشكل جيد، لعدم تمكّن الأطفال من الانسجام مع أساليب المدربين المتغيرين بسبب نسيان التقنيات التي يستخدمها، وأن من شأن عمليات الإحماء رفع المستوى الفني للطلبة.

البث المباشر وسيلةً إضافية لاستخدام الوسائط المتعددة في تدريس تاريخ الموسيقى (زلجكا تونكوفيتش)

تقدم الورقة هذه رؤية جديدة لتعليم تاريخ الموسيقى تختلف عن تلك الكلاسيكية التي بدأت تتلاشى إبان ظهور عروض Power Point، التي هي عروض مقاطع فيديو وتنويط رقمي ووسائل تعليم إلكترونية. ومما تتضمنه أن قرص فيديو لحفل أوبرا كفيل بتقديم الأدب الموسيقي بشكل رائع. هذا وإن تجربة الباحث التعليمية، من خلال السماح له وطلبته بالدخول إلى قاعة Berliner Philharmonic الرقمية سنويًا، وقاعة للحفلات الموسيقية الافتراضية التي تضم 40 بثًا حيًا (Livestream) EXPLORE ومئات الحفلات من الأرشيف، تُعتبر نوعية استثنائية من التلقي الحديث. ويجمع محتوى الفيديو الكمال في الصوت، ويوفر لدى الحضور الشعور الفعلي بالمكان. كما أن النوطات التي تظهر على الشاشة تشكّل مادة مهمة في الشرح والفهم، وتعطي الطالب قدرة أكبر على الاستيعاب بطريقة عملية، وثير فضوله ورغبتهم في التعلم (ص 130). وتقارن الورقة أيضًا بين الأسلوب الكلاسيكي وهذه الطريقة وقدرتها على جذب الطلبة، وحتى المدرسين، لما لها من فعالية ونجاعة.

فعالية الفيديو في تعليم العزف على الكمان للكبار (نيهان ياجسان وآخرون)

قدمت الدراسة هذه تجربة عملية لاستجابة الطلبة الكبار في العزف على آلة الكمان، من خلال دعم العملية التعليمية بمقاطع فيديو إيضاحية تحدد مواضع الأصابع على الأوتار وطرق تحريكها. شملت التجربةُ 18 طالبًا جامعيًا في سن تراوح بين 20 سنة و25 سنة، فكانت النتائج الأولية خلال الأسابيع الاولى متقاربة بين الطلبة الذين لم يستفيدوا من مقاطع الفيديو والطلبة الذين استفادوا منها، لكن